L. Alonso Schökel

HERMENEUTICA DE LA PALABRA

I
HERMENEUTICA BIBLICA

EDICIONES CRISTIANDAD

La gran preocupación de L. Alonso Schökel, profesor de Antiguo Testamento en el Instituto Bíblico de Roma, ha sido fijar las bases de una hermenéutica teológico-literaria de los Libros Sagrados. Desde la traducción de «Nueva Biblia Española» —la realización bíblica más importante después del Concilio— a los comentarios de Job, Profetas y Proverbios su único afán ha sido buscar sus claves interpretativas. Con justicia se puede asegurar que su obra representa hoy la más lograda y fecunda hermenéutica bíblica.

Consta de amplios volúmenes y de estudios breves publicados en revistas, que sólo se diferencian de los anteriores por la dimensión, no por su importancia. No se trata, como insinúa su autor, de «hojas secas que hay que coser con doble hilo», sino de serias reflexiones en torno a una hermenéutica que supere el positivismo y recupere la condición literaria de la Biblia, que en modo alguno se puede olvidar si se desea obtener el pleno sentido de los textos.

Todos estos escritos menores —artículos, conferencias, comunicaciones a Congresos— los hemos agrupado en tres volúmenes con el título de *Hermenéutica de la Palabra:*

I. Hermenéutica bíblica. 286 págs.

II. Interpretación literaria de textos bíblicos.

III. Interpretación teológica de textos bíblicos.

ACADEMIA CHRISTIANA

37

HERMENEUTICA DE LA PALABRA

I

OTRAS OBRAS DE L. ALONSO SCHÖKEL

COMENTARIO TEOLOGICO Y LITERARIO DEL AT

Profetas. 1382 págs. en 2 tomos. Con la colaboración de J. Luis Sicre.
Job. 634 págs. Con la colaboración de J. Luis Sicre.
Proverbios (con una introducción a la literatura sapiencial). 606 págs. Con la colaboración de J. Vílchez.

Treinta Salmos: Poesía y oración. 2.ª ed. 470 págs.
Salmos y Cánticos del Breviario. 7.ª ed. 528 págs.

HERMENEUTICA DE LA PALABRA. 3 tomos

I. *Hermenéutica bíblica.* 267 págs.
II. *Interpretación literaria de textos bíblicos.*
III. *Interpretación teológica de textos bíblicos.*

La Traducción bíblica: lingüística y estilística. 451 págs.
Los Libros Sagrados. Traducción y comentarios. 18 tomos.
Nueva Biblia Española. En colaboración con J. Mateos. 1982 págs.
Primera lectura de la Biblia. En colaboración con J. Mateos. 475 págs.
El misterio de la Palabra (Hom. a L. Alonso Schökel). 350 págs.

L. ALONSO SCHÖKEL

HERMENEUTICA DE LA PALABRA

I

Hermenéutica bíblica



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Proyecto de la serie
VICENTE COLLADO

Coordinador y revisor
EDUARDO ZURRO

Depósito legal: M. 404.—1987

ISBN: 84-7057-400-7 (**Obra completa**)
ISBN: 84-7057-401-5 (Tomo I)

Printed in Spain

ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - 28010 MADRID

CONTENIDO

PRESENTACION

El profesor va consumando su vida académica en la foliación periódica, anual, de sus artículos. Follaje intelectual no sometido a las estaciones, brote irremediable de un tronco arraigado en una universidad y en un tiempo delimitado. Hojas múltiples de artículos, semejantes de forma, variables de tamaño, donde la variedad de colores sean quizá las lenguas en que se publican. Las hojas se desprenden y dispersan por países cercanos o remotos, se cuelan en bibliotecas impensadas, se secan para conservarse. Esas hojas dispersas, que en la dispersión cumplen su destino, ¿hay que reunirlas y coserlas y colgárselas otra vez al árbol que las produjo y expulsó? Antonio Machado ironizaba: «Cosía con hilo doble las hojas secas del árbol». ¿No sería mejor dejarlas caídas? Al deshacerse en tierra con la humedad, quizá puedan fertilizar otros árboles, otras foliaciones intermitentes. No sería mal destino el de esa foliación.

A no ser que veamos en los artículos una especie de filiación. Como si el profesor engendrase dos series de hijos. Unos hechos y maduros, que llamamos libros. Otros, criaturas de raza pigmea, del tamaño de gnomos o duendes. En el atardecer de la vida, todavía con luz, se congregan esos hijos de tamaño menudo para festejar al padre. ¿Estaría justificada esa congregación para servir a una complacencia senil? Mejor sería dejar a libros y artículos seguir su vida, la que aún tienen, la que les queda. No hagamos una convocatoria firmada por la nostalgia. Al menos, no exhibamos una debilidad paterna, familiar.

Entonces vamos a mirar estos artículos de otro modo. Con mirada más impersonal, encaramada en las torres de la historia que todavía está sucediendo. Porque el comienzo de la tarea fue en vísperas del Concilio Vaticano II, ese estremecimiento que ha recorrido las vértebras de la Iglesia, se ha propagado a los tejidos de la cultura y todavía no se ha calmado. Hemos vivido de lleno la gran sacudida y seguimos avanzando en su estela. Y estos artículos reunidos son una participación mía en algo que sucedió y sigue sucediendo.

Puedo empezar datando estas piezas: comienzan el año 1959 y alcanzan hasta el de 1985. Su lengua original de publicación es el español (3), inglés (4), francés (2), italiano (3); algunos se publican después en otra lengua. Hay artículos de porte más científico, de reflexión original; otros son de alta vulgarización. Éstos no se pueden excluir, porque forman parte de la contribución total, porque a veces se dicen cosas importantes, las más importantes, hablando a un público no especializado.

De mayor alcance es constatar su presencia y colaboración en dos esfuerzos importantes en torno a la Biblia: la búsqueda de una hermenéutica que supere, finalmente, el positivismo, y la recuperación para la hermenéutica de la condición literaria de la Biblia. Que, reducidos a unidad, son el afán por comprender la Biblia como palabra.

Una observación cronológica nos dará una pista de orientación temática en una colección de artículos dispersos. Está eliminado uno de 1957, «Preguntas nuevas acerca de la inspiración», porque la temática quedó recogida en el libro *La Palabra Inspirada* y porque cada vez me fui trasladando más al campo de la hermenéutica. Con todo, el tema suena de algún modo en «El Antiguo Testamento como palabra del hombre y palabra de Dios» (1967). Comienzo, por tanto, con «Argumento de escritura...» (1959-60), que trataba de relaciones entre Escritura y teología. Al mismo tema pertenecía una reseña no recogida aquí: «Un nuevo congreso en Würzburgo de dogmáticos y exegetas» («Razón y Fe», 1962). El artículo «Hacia una nueva síntesis» (1964) le sirve de complemento. El tema retorna en «Cuestiones de método» (1981), que trata de la explotación indebida del AT para probar opiniones y teorías.

De 1960 es el breve artículo de «La Civiltà Cattolica», «¿Adónde va la exégesis católica?» Si se compara con «¿Es necesaria la exégesis?» (1971) se apreciará el camino recorrido en un decenio.

En vísperas inmediatas del Concilio pronuncié la ponencia «Hermenéutica a la luz del lenguaje y la literatura», que se publicó en 1963. Sus tres palabras resultaron programáticas:

a) *Hermenéutica.* Entra aquí de lleno «David y la mujer de Tecua»; «2 Sm 14 como modelo hermenéutico» (1976), que se puede leer como síntesis inicial o final. Aquí meteré con más dificultad «La infalibilidad del oráculo profético» (1970), que estudia el tema como problema de interpretación.

b) *Lenguaje* (tema central de *La Palabra Inspirada)*. El tema continúa en «La Biblia como primer momento hermenéutico» (1972), que habla de la función hermenéutica del lenguaje. También en la reflexión práctica: «¿Es actual el lenguaje del AT?» (1969).

c) *Literatura* (tema al que corresponderá el próximo volumen, el más amplio de los tres). El tema está aquí representado por «Problemas hermenéuticos de un estudio literario de la Biblia» (1975), «¿Es difícil leer la Biblia?» (1984) y «Métodos y modelos» (1985).

Abrazando el arco posconciliar, presento: «La constitución 'Dei Verbum' en el momento actual» (1968), con un postscriptum: «Y veinte años después» (1986). Quedan fuera de la colección artículos de carácter más pastoral, como «La palabra en acción» y «La palabra en la pastoral» («Sal Terrae», 1964); «Modelos de palabra eclesial en el AT» *(Servizio della Parola,* 1971); «La palabra en la conciencia de la Iglesia» *(La palabra de Dios hoy,* 1974).

Varios de los artículos reunidos se pueden considerar caseros, es decir, dirigidos a un público español o de lengua castellana. Otros, por diversos motivos, se salieron de casa. Bien porque tuvieron un foro de hecho internacional: los pronunciados en los congresos internacionales de Edinburgo (1974) y Salamanca (1983), el publicado en seis o siete lenguas en «Concilium» (1971), el publicado en *Palabra y mensaje del AT,* traducido del alemán al castellano, portugués e italiano. Bien por la resonancia que alcanzaron, como «Argumento de Escritura», que, reproducido en francés y resumido en inglés, alcanzó a un vasto público. Y «¿Adónde va la exégesis católica?», que desató involuntariamente una polémica o sacó a la superficie una tensión latente. En cuanto al programático «Hermenéutica a la luz del lenguaje y la literatura», un profesor no católico comentó que significaba la entrada de la nueva hermenéutica en campo católico, y tuvo cierta difusión reproducido en francés y de nuevo en inglés.

Quizá los artículos no hayan perdido cierta vibración vital, que recibieron de las corrientes emergentes o sumergidas de nuestra historia en curso. Quizá por ello se justifique su reunión, traducción al castellano, revisión en algunos casos y publicación en esta coyuntura. Así lo han juzgado los que promovieron y apoyaron la

idea. En ellos descargo parte de mi responsabilidad, a ellos dedico mi agradecimiento.

Especialmente a Vicente Collado, promotor de la idea, que ha recogido el material y obtenido los permisos correspondientes; a Eduardo Zurro, realizador paciente y puntual; y a Manuel Sanmiguel, por haber acogido la empresa.

LUIS ALONSO SCHÖKEL SJ

Roma, Todos los Santos de 1986

SIGLAS BIBLICAS

Abd	Abdías
Ag	Ageo
Am	Amós
Ap	Apocalipsis
Bar	Baruc
Cant	Cantar de los **Cant.**
Col	Colosenses
1 Cor	1.ª Corintios
2 Cor	2.ª Corintios
1 Cr	1.º Crónicas
2 Cr	2.º Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuteronomio
Ecl	Eclesiastés
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efesios
Esd	Esdras
Est	Ester
Éx	Éxodo
Ez	Ezequiel
Flm	Filemón
Flp	Filipenses
Gál	Gálatas
Gn	Génesis
Hab	Habacuc
Hch	Hechos
Heb	Hebreos
Is	Isaías
Jds	Judas
Jdt	Judit
Jl	Joel
Jn	Juan
1 Jn	1.ª Juan
2 Jn	2.ª Juan
3 Jn	3.ª Juan
Job	Job
Jon	Jonás
Jos	Josué
Jr	Jeremías
Jue	Jueces
Lam	Lamentaciones
Lc	Lucas
Lv	Levítico
1 Mac	1.º Macabeos
2 Mac	2.º Macabeos
Mal	Malaquías
Mc	Marcos
Miq	Miqueas
Mt	Mateo
Nah	Nahún
Neh	Nehemías
Nm	Números
Os	Oseas
1 Pe	1.ª Pedro
2 Pe	2.ª Pedro
Prov	Proverbios
1 Re	1.º Reyes
2 Re	2.º Reyes
Rom	Romanos
Rut	Rut
Sab	Sabiduría
Sal	Salmos
Sant	Santiago
1 Sm	1.º Samuel
2 Sm	2.º Samuel
Sof	Sofonías
1 Tes	1.ª Tesalonicenses
2 Tes	2.ª Tesalonicenses
1 Tim	1.ª Timoteo
2 Tim	2.ª Timoteo
Tit	Tito
Tob	Tobías
Zac	Zacarías

OTRAS SIGLAS UTILIZADAS

AmiCl	«L'Ami du Clergé». Langres.
ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. J. B. Pritchard (ed). Princeton, NJ [3]1969.
ATD	Das Alte Testament Deutsch. Gotinga.
AugRom	«Augustinianum». Roma.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid.
Bib	«Biblica». Roma.
BZ	«Biblische Zeitschrift». Paderborn.
ChQR	«Church Quarterly Review». Londres.
Conc	«Concilium». Madrid.
DTV	Deutscher Taschenbuch Verlag. Munich.
EB	Enchiridion Biblicum. Nápoles/Roma [2]1954; [4]1961.
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig 1897ss.
JBL	«Journal of Biblical Literature». Chico, Ca.
JBR	«Journal of Bible and Religion». Brattleboro, Vt.
LDC	Editorial «Elle Di Ci». Turín.
LLS	Los Libros Sagrados. Madrid.
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche. M. Buchberger (ed). Friburgo [2]1957-65.
NBE	Nueva Biblia Española. Madrid 1975.
NRT	«Nouvelle Revue Théologique». Lovaina.
PL	Patrologia Latina. J. M. Migne (ed). París.
RHR	«Revue de l'Histoire des Religions». París.
RThom	«Revue Thomiste». Tolosa/Bruselas.
SAT	Die Schriften des Alten Testaments. Gotinga.
SBT	Studies in Biblical Theology. Londres.
SchwKiZ	«Schweizerische Kirchen-Zeitung». Lucerna.
StiZt	«Stimmen der Zeit». Friburgo de Brisgovia.
StPatav	Studia Patavina. Padua.
StudMontReg	Studia Montis Regii. Montreal.
TLZ	«Theologische Literaturzeitung». Berlín.
TrierTZ	«Trierer Theologische Zeitschrift». Tréveris.
VT	«Vetus Testamentum, Supplements». Brill, Leiden.

1

ARGUMENTO DE ESCRITURA Y TEOLOGIA BIBLICA EN LA ENSEÑANZA TEOLOGICA

I. UNA SITUACION

El tema de las relaciones entre la «teología dogmática» y la «teología bíblica» se ha hecho actual en los últimos años: ha sido objeto de jornadas de estudio, de artículos, y recientemente ha recibido la plena ciudadanía en un apartado del LTK (Rahner) [1].

[1] He aquí una bibliografía selecta:

J. R. Geiselmann, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der katholischen Theologie:* «Una Sancta» 11 (1956) 131-150.

G. Dejaifve, *Bible, Tradition, Magistère dans la Théologie catholique:* NRT 78 (1956) 135-151.

A. Michel, *L'Église, l'Écriture et la Tradition:* AmiCl 8 (1956) 119-125.

R. Prenter, *Die Systematische Theologie und die Bibelauslegung:* TLZ 81 (1956) 577-586.

H. Grass, *Die katholische Lehre von der Hl. Schrift und von der Tradition* (Lüneburg 1954).

O. A. Piper, *Biblical Theology and Systematic Theology:* JBR 25 (1957) 106-111.

P. Fedrizzi, *La Prova biblica nel «De Sacramentis»:* StPatav 4 (1957) 415-425.

J. Schildenberger, *Wie lässt sich das AT für den Schriftbeweis verwerten?:* SchwKiZ 125 (1957) 537-554.

J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Hl. Schrift und der nicht geschriebenen Tradition* (Munich 1957).

J. Michl, *Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese:* BZ 2 (1958) 1-14.

G. Owens, *Is all Revelation contained in Sacred Scripture?:* StudMontReg 1 (1958) 55-60.

O. Semmelroth, *Die Heilige Schrift als Glaubensquelle:* StiZt 161 (1958) 36-50.

J. Burnaby, *Bible and Dogma:* ChQR 159 (1958) 178-192.

L. Scheffczyk, *Biblische und dogmatische Theologie:* TrierTZ 67 (1958) 193-209.

Yo quisiera sumarme al diálogo, no en la esfera en que se mueven Geiselmann o Semmelroth[2], sino en una zona más modesta, no menos actual. Me refiero principalmente al régimen de seminarios y facultades teológicas, en el nivel concreto de la enseñanza de la teología. Exegetas y dogmáticos conviven en la Facultad, son colaboradores de una tarea formativa común; pero, de hecho, no siempre se puede hablar de verdadera colaboración, de comprensión mutua; no faltan los casos en que predominan la desconfianza, las quejas, los reproches mutuos. El primer paso para remediar la situación es formular lealmente las quejas, convirtiendo la posible murmuración en diálogo, es decir, en búsqueda conjunta de causas y remedios.

Las *quejas* más importantes parecen ser las siguientes: *a)* los *dogmáticos* dicen: «nos deshacen los argumentos de Escritura, y después no nos dan una interpretación taxativa que podamos utilizar con autoridad dogmática»; *b)* los *exegetas* dicen: «estrechan la Escritura, porque sólo se interesan por un repertorio limitado de versículos, y deforman la Escritura, porque esos versículos los interpretan de forma inadecuada»; *c)* los *alumnos* se suman a la murmuración, y desarrollan un cierto escepticismo respecto al argumento de Escritura; con frecuencia se inclinan al escriturista, sea por moda o porque encuentran más interés, facilidad y actualidad en esta rama.

Creo que reflejo honradamente una situación: donde falten tales síntomas es que se ha llegado a la solución o que todavía no se ha planteado el problema. Prescindo en principio de la investigación pura, donde las relaciones son más amistosas, y prescindo de los reproches que mueven algunos sacerdotes desde el terreno pastoral, generalmente contra los escrituristas.

El factor más importante de la situación es sin duda el alumno: el profesor, dedicado al estudio, puede más fácilmente solucionar su problema; el alumno, a quien se trata de formar, por quien se han fundado las Facultades y seminarios, muchas veces no está capacitado para mantenerse seguro en la tensión desequilibrada de fuerzas.

Analizando las causas de la situación, expondré primero una causa general, la especialización como término de un doble proceso divergente; después trataré en particular del proceso de espe-

[2] Véanse los artículos citados y el informe de A. Ibáñez Arana, *Escritura y Tradición en el Concilio de Trento:* Lumen 7 (1958) 336-344.

cialización que aporta la enseñanza con los libros de texto, junto al proceso divergente de la revisión crítica; finalmente estudiaré las relaciones entre método y mentalidad, para ver si, por la reforma del método, se pueden acordar las mentalidades.

II. LA ESPECIALIZACION

Esta situación actual, que he intentado delinear, es fruto de una larga evolución. El movimiento cultural del siglo pasado ha provocado en gran escala la especialización; el especialista corre el riesgo de perder comprensión —e incluso información— para lo que sucede no sólo en campos remotos, sino aun colindantes al campo propio [3].

Es cierto que entre teología dogmática y Escritura los contactos e interferencias son múltiples. El teólogo ha estudiado Escritura en su curso teológico, en los tratados dogmáticos y en las clases especiales de Antiguo y Nuevo Testamento; en forma limitada, se ha asomado al método filológico, y conoce por casos concretos las orientaciones de la crítica bíblica. El escriturista es, en el sistema actual, licenciado en teología; por tanto, lleva incorporados varios años de estudio y trato familiar con los principios y métodos de la teología. Mientras el profesor de dogma comienza su especialización con una cierta formación escriturística, el profesor de Escritura comienza su especialización con una intensa formación teológica. Durante la especialización disminuyen, sin desaparecer, los contactos explícitos. Cuando ambos profesores suben a la cátedra e inician la actividad especializada, los contactos no siempre se intensifican.

A grandes rasgos, podríamos establecer esta proporción: en cuanto a formación básica, el escriturista conoce la teología dogmática mejor que el teólogo la Escritura; en la actividad especializada, el teólogo dogmático entra más fácilmente por la Escritura que el escriturista por el dogma.

Recordemos de paso, como ejemplo paradigmático, que el «maestro» Tomás de Aquino «lee» (es decir, explica) en la Sorbona la «Sacra Pagina» (o Biblia); más tarde expone una «summa»

[3] A. Dempf, *Die Einheit der Wissenschaft* (Stuttgart 1955). Véase especialmente la introducción.

teológica en que sintetiza la materia de sus «lecciones» y de sus «disputaciones». (Entre comillas los términos técnicos de la época.)

La especialización es un proceso inevitable; por eso mismo es conveniente caer en la cuenta de sus peligros para superarlos.

III. EVOLUCION DE LOS ESTUDIOS BIBLICOS

El proceso de evolución, naturalmente, no es cosa del siglo pasado. El P. A. Vaccari divide en tres grandes etapas históricas el proceso de los estudios bíblicos. Puede hablarse de etapa nueva únicamente cuando se imponen nuevos principios y métodos [4].

La *primera etapa es la de los Padres.* Vaccari señala en ella estos caracteres: usan el original cuando se trata del griego; la traducción, cuando el original es hebreo; suelen comentar verso por verso, con poco sentido del organismo o totalidad; no se preocupan gran cosa de la historia y apenas se ocupan de los libros históricos. Para los Padres no existe una separación de las ciencias: el comentario de la Sagrada Escritura es teológico y moral.

El *renacimiento carolingio* no aportó nada nuevo a la exégesis: se caracteriza por su falta de originalidad.

La *Escolástica medieval* abre una segunda etapa: nuevos principios y nuevos métodos fecundan los estudios bíblicos. La filología hebrea, fundada y cultivada por hebreos dispersos, va calando en Occidente. Los árabes dieron el impulso, cultivando la ciencia de la gramática; los judíos aprendieron la técnica, la aplicaron al hebreo y fundaron la nueva filología. El estudio técnico del hebreo pasó a España, donde se desarrolló sobre todo en el aspecto gramatical; de allí saltó a Francia, con carácter más exegético; de allí se extendió a toda Europa.

Durante la Edad Media se va realizando la división de la Biblia en capítulos y secciones (E. Langton, Hugo de S. Caro) [5]. A primera vista, una comodidad técnica; a la larga, la Biblia se convierte en repertorio de frases citables; perfectamente de acuerdo con la costumbre medieval de coleccionar sentencias, ejem-

[4] A. M. Vaccari, *Esegesi antica ed esegesi nuova. La grandi epoche della storia dell'esegesi biblica:* Bib 6 (1925) 249-274.

[5] A. Landgraf, *Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12. zum 13. Jahrhundert:* Bib 18 (1937) 79-94.

plos, personajes, hechos en repertorios de «autoridades». Estos repertorios no tienen como finalidad unificar lo diverso y disperso, sino la comodidad del uso, el tenerlas a mano (algo así como el concepto alemán del *Konversationslexikon)*. La división de la Biblia conduce a un resultado semejante: no ha sido necesario coleccionar lo que ya existía reunido, pero se ha dividido lo que era orgánicamente uno, y en la división se ha consumado el proceso: la Biblia viene a ser un repertorio de «autoridades», aunque con autoridad superior.

El *Renacimiento* no aporta nuevos principios y métodos a la exégesis, sino que es deudor y seguidor de la Escolástica. Ni la filología clásica, introducida por Erasmo, ni la independencia doctrinal, proclamada por Lutero, significan una nueva etapa en la inteligencia y exposición de la Escritura. Se intensifican los estudios, activados por la polémica, pero falta la aportación radicalmente nueva. Ésta sucede en el siglo XVIII por obra de Simón y Capelli: comienza la época de la «crítica» (como veremos más adelante).

IV. EVOLUCION DE LOS ESTUDIOS TEOLOGICOS

Siendo más conocida la evolución de los estudios teológicos, nos bastará recordar algunos momentos salientes [6].

A lo largo del Medievo se va constituyendo poco a poco la teología en ciencia independiente. Primero eran las *Sententiae:* afirmaciones, opiniones de Padres sobre diversas cuestiones teológicas; por lo común, sobre cuestiones, no sobre verdades definidas. Las sentencias son una variante teológica de la común y universal costumbre medieval de las «autoridades» o «auctores».

Abelardo realiza una innovación audaz: sobre el mismo tema o cuestión aduce sentencias de Padres opuestas entre sí, contrarias o contradictorias (es evidente que no se trata de verdades definidas ni de conclusiones teológicas), y enseña el método de resolver la antinomia. El método *sic et non* de Abelardo es una especie

[6] M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode* (Friburgo, I, 1909; II, 1911); *Geschichte der katholischen Theologie* (1933). M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle.* Col. «Études de philosophie médiévale» (París 1957). *La théologie comme science au XIII[e] siècle.* Col. «Bibliothèque thomiste», XXXIII (París 1957). A. Hayen, *La théologie au XII[e], XIII[e] et XX[e] siècles:* NRT 80 (1957) 1009-1028; (1958) 113-132.

de mecanismo dialéctico de «tesis y antítesis», en que la síntesis se logra por diversos caminos, el más drástico, la negación de una autoridad contra la otra. Es claro que el método de Abelardo incita a la discusión y al estudio personal más que el simple método de «sentencias» y «autores»; es un principio de crítica sin rebelión, siempre dentro del campo de lo opinable.

Durante el siglo XII entra en Occidente el *Órganon* de Aristóteles, y el método rigurosamente dialéctico conquista la teología. El maestro de teología continúa con su oficio de explicar o leer la «sacra pagina». Ser «maestro de teología» es formalmente explicar la Escritura [7], mientras el bachiller explica o lee las *Sentencias* de Lombardo. Junto a la «lectio», tarea fundamental, cobra cuerpo la «disputatio» organizada según las reglas de Aristóteles en su libro octavo de los *Topikoi* (del que decía Juan de Salisbury: «sine eo non disputatur arte sed casu»). La «disputatio» es un ejercicio oral, que, reducido a escrito, se llama «quaestio disputata»; su encabezamiento suele ser «an...», «quaeritur...», pocas veces asoma la forma enunciativa «quod...». Es decir, el método sigue ortodoxamente los principios dialécticos de Aristóteles: las cuestiones zanjadas dogmáticamente no son objeto de disputación, sino las cuestiones nuevas que van surgiendo («problemas» en general) o las opiniones que se van revisando («tesis» en sentido estricto). También en el comentario de Escritura se aplica el método dialéctico de indagación; así, por ejemplo, Roberto de Melun titula su libro *Quaestiones de sacra pagina.* El esquema general de estos tratados suele ser: «Videtur quod non — Sed contra — Respondeo dicendum — Ad primum...» El género teológico «summa» se caracteriza por el orden sistemático y la brevedad (al menos relativa) de exposición; nombre y método adoptados de las abundantes obras sistemáticas de consulta, realizadas en diversos campos del saber: «Summa de virtutibus et vitiis», «Summa sermonum», «Summa de articulis fidei», «Summa de arte praedicatoria», «Summa casuum conscientiae», «Summa grammaticalis», «Summa decretorum», «Summa dictaminis», «Summulae», etc.

Con el tiempo, el género «summa», o el comentario a una «summa» determinada (con preferencia la de Santo Tomás), ocupará el puesto fundamental de la teología; y a la Escritura se le

[7] H. Denifle, *Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris:* RevThom 2 (1984) 149ss.

asigna un puesto paralelo en el comentario; separada la función, también los métodos tenderán a especializarse, como veremos en el párrafo siguiente.

V. EL LIBRO DE TEXTO Y LAS TESIS

El *libro de texto* es un instrumento pedagógico que triunfa hace apenas dos siglos [8]. El libro de texto teológico hoy día en uso empalma genéticamente con las «summas» y viene a ser una «summa» de «summa», una síntesis de síntesis. Varias generaciones de autores, con un ideal de claridad, precisión, orden, sencillez, han colaborado a la formación de nuestros actuales libros de texto.

En concreto, el texto de teología dogmática ha adoptado como esquema pedagógico la *tesis,* no en el sentido aristotélico o escolástico, como especie del género problema, sino en su categoría de «thesis tenenda». Es un esquema único para toda clase de enunciados o «tesis». En este sentido podríamos decir que el alumno actual de teología recibe la doctrina en grado intenso de «tesificación». La tesificación no es en sí un proceso errado ni deformante. Toda ciencia que se transmite en forma de enseñanza, incluso universitaria, procura reducirse a fórmulas precisas, rigurosamente controladas y controlables, fácilmente transmisibles al alumno, fácilmente asimilables. Esto sucede en las matemáticas en grado sumo, en cuanto las matemáticas son ciencia de fórmulas abstractas; pero también sucede en la «preceptiva literaria», que no parece ser ciencia de fórmulas hechas.

(En muchas ciencias, particularmente en el plano universitario, se cultiva otra actividad paralela: los problemas, su planteamiento y solución. Es decir, parte de la actividad del alumno consiste en explorar nuevas zonas, sean enteramente nuevas, sean nuevas para el alumno, a quien se le esconde la solución, la fórmula. También esto tiene su parte en la enseñanza universitaria de la teología.)

El proceso indicado de tesificación, sano y necesario, tiene sus *peligros.* El peligro universal de las fórmulas, que fácilmente degeneran en formulismo; mucho más en las ciencias del espíritu, donde es más difícil la revisión y corrección experimental, donde las fórmulas tienden más rápidamente al conceptualismo, donde

[8] M. Grabmann, *Geschichte der Katholischen Theologie.*

alumnos menos dotados pueden contentarse con una especie de nominalismo.

En concreto, este peligro ha pesado gravemente sobre el llamado «argumentum Scripturae» de las tesis teológicas. En fuerza de las fórmulas, se ha estrechado el campo —unos cuantos versos de todo el AT—; en busca de la fórmula perfecta y manejable, se ha aplicado el rigor del silogismo a textos que pedían un tratamiento filológico, más adecuado a su naturaleza, aunque quizás más difícil, menos manejable, no menos riguroso.

El proceso que he llamado de «tesificación» no ha tenido tan grandes consecuencias en otras zonas de la enseñanza teológica. Si se trata de la teología especulativa, porque la formulación escolástica es más apta y está reconocida; si se trata de la teología positiva de «tradición», porque los enunciados de las tesis son muchas veces enunciados de los mismos documentos eclesiásticos, en los que la fórmula ya está dada. De hecho, el alumno que siente desazón ante muchos argumentos de Escritura no se inquieta en el resto de la tesis: acepta tranquilamente el argumento de tradición y es capaz de seguir con interés el pensamiento (o especulación) sólidamente apoyado en la revelación, sea antiguo o moderno.

Notemos: el problema no está en la fórmula desacertada, sino *en el mismo hecho de la fórmula.* No es que el argumento esté mal hecho y haya que mejorarlo; es que el afán pedagógico de la fórmula tiende a estrechar y deformar el texto escriturístico. También ha estrechado la fuente de la tradición, como lo explica Rahner [9], describiendo el «círculo vicioso de una teología a base de Denzinger», y no sólo por limitación de tiempo y capacidad. Pero no ha deformado esta fuente, porque sus fórmulas encabezan las tesis. También ha estrechado la especulación, por economía temporal, reduciendo lo antiguo o lo moderno; pero no lo ha deformado, porque el método era adecuado. Creo que el problema de estrechamiento y deformación es peculiar del argumento de Escritura.

VI. LA CRITICA EN LA EXEGESIS

Paralelamente al proceso de «tesificación», pero en dirección contraria, procede actualmente la exégesis. Frente al proceso de or-

[9] K. Rahner, *Ensayo de esquema para una dogmática,* en *Escritos de Teología* I (Taurus, Madrid ^{3}1967) 11-50.

denar, aclarar, simplificar y reducir pedagógicamente asistimos en exégesis a un gran movimiento de revisión, con todas sus consecuencias.

El nuevo método exegético, llamado a revisar y sustituir al precedente (cf. III, hacia el final), comenzó en la segunda mitad del siglo XVII por obra del sacerdote católico Ricardo Simón. Tras una reacción contraria, tanto en el campo protestante como en el católico, los racionalistas se apoderan del método, lo vician con la negación del mundo sobrenatural y lo hacen sospechoso para los católicos. Puede decirse que sólo en nuestro siglo se ha incorporado plenamente a la investigación de los católicos; con extraordinaria fuerza (no sin algunas exageraciones), a partir de la encíclica *Divino afflante Spiritu*. La ciencia bíblica es actualmente una ciencia filológica e histórica [10]: no sólo en el plano de la investigación, sino en el plano del aprendizaje. El estudiante de ciencias bíblicas se forma desde el principio según los métodos de la disciplina filológica e histórica. Y a través del estudiante, convertido en profesor de Escritura, el alumno de teología asiste a una revisión técnica de muchas fórmulas inculcadas quizás en su libro de texto. Dos procesos paralelos, en dirección opuesta, inciden sobre el mismo alumno y le hacen girar desorientado. ¿Habrá que frenar la revisión a favor de las «tesis» y su utilidad pedagógica? O ¿habrá que incorporar la revisión a las tesis, aun con pérdida de claridad y sencillez pedagógica? Si se acepta la incorporación, ¿cuál es el punto de inserción y cuál la actitud intelectual para realizar con fruto la tarea? Sin duda que el punto de inserción es el llamado «argumento de Escritura»; para dar con la debida actitud mental tenemos que plantear la cuestión del método y la mentalidad.

VII. METODO Y MENTALIDAD

Creo que el problema actual es en gran parte un problema de *método,* teniendo en cuenta el íntimo enlace del método con la mentalidad. En rigor, suele ser la intuición genial, nueva, la que busca un método adecuado para desenvolverse (como la sensibilidad nueva del artista creador busca procedimientos de estilo nuevos). El método comienza movido por la mentalidad y continúa

[10] Naturalmente, la exégesis católica no se reduce a una ciencia filológica histórica (EB 611).

sustentado por ella; en la convivencia duradera los influjos son mutuos; y puede llegar el momento en que sea el método quien esté conservando y fomentando la mentalidad.

La *dialéctica* de Aristóteles era un nuevo método importado a Europa durante el siglo XII: la importación fue posible y feliz, porque vino al encuentro de un nuevo espíritu intelectual [11], y a su vez hizo desenvolverse ordenadamente aquel magnífico ímpetu del espíritu. Amortiguado el ímpetu, la inercia del método continuó operando, pero en línea descendente, hasta una verdadera decadencia. La teología del siglo XV mantiene y es mantenida por el método dialéctico: resueltas las grandes «cuestiones», cansados los espíritus, el método se aplica a cuestiones agudas, y una mentalidad decadente acampa en las universidades de Europa.

La gran batalla de la Reforma y Contrarreforma despertó el impulso creador, que echó mano de métodos ya acreditados (el método dialéctico), y perfeccionó el método algo olvidado de las «autoridades», que enseñó a manejar con más finura y exactitud intelectual. El género teológico de la «controversia» se alzó con admirable esplendor, y el género normal de las «quaestiones» siguió ocupando a los teólogos católicos en sus disputas de escuela. Más aún, el género de la controversia fue decisivo muchas veces en las discusiones y definiciones conciliares: nada extraño que, desandando el camino, se expusieran las definiciones conciliares en régimen de controversia, aun cuando se trataba de la enseñanza a alumnos católicos.

El método fue endureciendo una mentalidad: oficio del teólogo católico es demostrar los dogmas contra los herejes, y tarea del estudiante de teología es demostrar sus tesis.

VIII. «ARGUMENTUM SCRIPTURAE»

Dado un enunciado —de concilios, de teólogos, etc.—, probarlo con textos de Escritura unívocos o reductibles unívocamente al enunciado, o de los que se deduce el enunciado, y refutar a los adversarios. El método es riguroso, claro, eminentemente pedagógico. Nicolau, en su *Introducción general a la teología* (BAC,

[11] Este nuevo espíritu intelectual es lo que parece buscar Chenu en sus estudios.

vol. 61), nos dice del argumento de Escritura: «agitur de thesi aliqua probanda, praevie cognita», y lo distingue de las investigaciones de teología bíblica, en las cuales «agitur de conclusionibus inveniendis relate ad aliquod thema»; también lo distingue de la función primaria de la teología: «invenire ipsam doctrinam magisterii Ecclesiae». La «tesis previamente conocida» es el enunciado, el argumento de Escritura es una de sus pruebas.

Pero lo que debería ser estrictamente método se convierte a veces en mentalidad, como cuando Palmieri, a fuerza de ingenio, probaba con Ef 5,32 que el matrimonio es sacramento. En grado menos agudo comprobamos cómo el método se ha convertido en mentalidad cuando el profesor y el alumno sienten la «necesidad» de probar con un determinado texto de Escritura su tesis o cuando se disculpan porque la tesis no tiene argumento de Escritura.

Podemos dar un sentido diverso a la «prueba de Escritura»: lo que los autores llaman «justificar por sus causas». Los enunciados de nuestras tesis son muchas veces verdades propuestas por el Magisterio eclesiástico; tales fórmulas han sido extraídas de las fuentes de la revelación, Escritura o tradición [12]. Parece legítimo volver sobre las fuentes para comprobar cómo se contienen allí los enunciados de las tesis. Es decir, cuando proponemos un enunciado para probarlo, en realidad desandamos un camino hasta el manantial. El método es legítimo y práctico, a él se refiere Nicolau en el tratado aducido: «Ubi habetur datum theologicum oblatum per magisterium contemporaneum vel quasicontemporaneum Ecclesiae, laboris scientiae theologicae est hoc datum per causas iustificare... Haec methodo positiva praestari debent, et functio illa theologica, qua demonstratur tali methodo positiva quasnam veritates revelatas fontes positivi (Scriptura, Traditio) contineant, dicitur Theologia positiva» (n. 7); «... invenire quid regula fidei proxima dicat, scilicet, praesertim magisterium contemporaneum vel quasicontemporaneum; quod postea, ope aliorum documentorum antiquiorum, ut contentum traditione comprobatur theologice» (n. 15).

Ahora bien, este desandar el camino en busca de las fuentes ha de ser respetuoso. El enunciado no siempre se encontrará en las diversas fuentes, o no se encontrará de la misma manera; muchas veces, desandando el camino, encontramos en el AT un sim-

[12] Véanse los citados trabajos de Geiselmann y Semmelroth.

ple punto de partida. Acercarse a textos de la Escritura, aún no explicados auténticamente por la Iglesia, con la solución ya prefijada no es método sano [13].

IX. ORIGEN Y PUESTO DEL ARGUMENTO DE ESCRITURA

Este método, que consiste prácticamente en probar con textos de Escritura enunciados de tesis, ¿es un hábito cultural, heredado o adoptado de una cultura determinada? Ya indiqué cómo los Padres adoptaron métodos de la cultura del entorno para explicar la Sagrada Escritura: muchos procedimientos están tomados de escuelas literarias, otros de escuelas filosóficas. Diversos son los métodos de la escuela alejandrina y de la escuela antioquena, diversa la exégesis fragmentaria *merikóteron* en la línea del neoplatónico Porfirio, de la exégesis con *akolouthía* en las huellas del neoplatónico Jámblico [14]. Nuevos fueron los métodos de la Escolástica, pero condicionados por un movimiento cultural concreto. Nuestro *método bíblico actual* empalma con los filólogos judíos medievales, con sus maestros árabes, con sus modelos griegos. Siempre ha sido así y así será siempre por la condición terrena e histórica de la Iglesia.

¿Cuáles son las raíces culturales del método antes descrito? El método actual de la enseñanza teológica recibió forma definitiva en el libro *De locis theologicis* de Melchor Cano. Basten algunas citas: «... e quibus idonea argumenta depromere, sive conclusiones suas Theologus probare cupiat, seu refutare contrarias... unde argumenta certa, unde vero probabilia solum eruantur... tum in scholastica pugna, tum in sacrarum litterarum expositione... quibusdam argumentis proprie adversum haereticos... si quando sit cum his pro fide Catholica desertandum...» (I, 1); «... tamquam domicilia omnium argumentorum Theologicorum, ex quibus Theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum sive ad refellendum inveniant» (I, 3); «... nam de Scripturae Sacrae peritia, in qua argumenti Theologici thesaurus praecipuus inclusus est, certare cum veteribus nulli possunt» (XII, 11).

[13] J. Levie, *Les limites de la preuve d'Écriture Sainte en Théologie:* NRT 71 (1949) 1009-1029.

[14] J. Daniélou, *Les genres littéraires d'après les Pères de l'Église.* Col. «Los géneros literarios de la Sagrada Escritura» (Barcelona 1957).

Cuando defiende el valor de la Vulgata sobre el texto original hebreo o griego, entre las razones aducidas encontramos ésta: que, de lo contrario, perderíamos algunos magníficos argumentos teológicos, como el argumento para probar la Trinidad (1 Jn 5,7), que no se encuentra en el texto griego de san Juan. Pero Cano sabe medir y ponderar, es consciente de que está proponiendo un método: «quid e singulis in utramque partem argumentando dici possit... utramne quaestionis partem ducta argumenta probent... Nec in omni loco aut pro re aut contra rem argumenta semper idonea reperiemus» (XII, 11).

La posición de Cano es clara: la Sagrada Escritura es un «tesoro de argumentos teológicos», que sirven para probar o refutar [15]. El *De locis* es un libro de método: no radicalmente nuevo, pero tan enriquecido respecto a los precedentes, en forma tan completa y sistemática, que todavía sigue en vigor.

¿De dónde toma Cano sus nociones y métodos? Él mismo contesta: de la *Dialéctica* de Aristóteles. «Quemadmodum Aristotelis in Topicis proposuit omnes communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus tota argumentatio ad omnem disputationem inveniretur...» (I, 3). Cano no empalma con Aristóteles saltándose los siglos intermedios, empalma con una tradición viva, le confiere forma definitiva y la pasa con autoridad a los sucesores. Es una tradición viva iniciada prácticamente a fines del siglo XII (cf. IV).

En tiempos de la Contrarreforma debió de influir en el éxito del método, ya conocido, el fervor «retórico» de las humanidades. Creo que Nicolau exagera o no acierta cuando dice: «Fontes argumentationis theologicae, mutuato nomine ex rhetorica vel ex opere Agricolae *De inventione dialectica* (loci dialectici), dicuntur loci theologici» *(op. cit.,* I, 12). Pero creo también que no se puede prescindir del coeficiente de la retórica, entendida en el sentido más amplio del arte de persuadir por la palabra y en su sentido más restringido de ascendencia judicial (ramo particular de la retórica). No olvidemos que Cano es humanista, y de ello se precia, ya desde el proemio, y no rehúye el nombre de «causa» para sus disputas teológicas (XII, 11, 1 y 3). También la retórica de Aristóteles (o Quintiliano) tiene una causa que defender, adversarios que impugnar, lugares comunes de donde sacar argumen-

[15] A la fórmula «thesaurus argumentorum» podríamos oponer la fórmula «thesaurus veritatis» de la encíclica *Humani generis* (EB 611).

tos; dada la hermandad secular de dialéctica y retórica (recuérdese el *trivium),* por lo menos hay que contar con un influjo psicológico del medio ambiente. El humanismo y los protestantes habían restablecido el valor de las «autoridades»: el protestantismo desacreditaba la disputa dialéctica, pero el humanismo acreditaba la disputa retórica [16].

Más importante que señalar estos influjos me parece el definir el puesto que el «argumento» o prueba ocupa en el método de Cano: quizá resida en ello la clave del método. Desde el capítulo primero lo dice el autor: el puesto de la «argumentación» es la *disputatio* y la controversia con los herejes, dos géneros teológicos perfectamente definidos. Ilumina decisivamente la cuestión el capítulo 12 del libro XII, donde Cano presenta un ejemplo práctico de la teoría que ha venido exponiendo en toda su obra, y echa por delante una observación (me permito subrayar las palabras capitales): «De Eucharistiae sacrificio prima mihi cum Wicleffitis et Lutheranis *controversia* est. *Facioque contra institutum meum,* cum de re apertissima disputationem instituo. Nam si quid adeo certum et exploratum est, ut de eo inter viros doctos constanter perpetuoque convenerit, *argumentari* non soleo, *ne rem indubiam argumentando dubiam faciam.* Nec vero in hoc dado operam, ut rem plane *in Ecclesia definitam* meis ego *argumentis probem;* sed in his potius incumbam, ut unum e theologiae principiis non tam ratiocinatione quam *expositione confirmem.* Ita fiet ut veritate *illustrata,* omnium tenebras depellam errorum».

Al terminar su ejemplo, añade: «Quamquam in singulis praecedentibus libris lutheranorum nos malitia coegit, de uno aliquo Theologiae principio disserere, atque adeo *quaestionum,* quae *praeter naturam ac disciplinae ordinem in controversiam veniunt,* multa exempla ponere».

El título de estos capítulos añadidos a manera de ejemplos es significativo: «Exemplum primum, ubi principium Theologiae [veritas fidei] in quaestionem vertitur». «Exemplum secundum, ubi Theologiae conclusio in quaestionem vertitur».

Es decir, la argumentación tiene lugar *en las cuestiones disputables,* no *en doctrinas de fe;* en éstas se puede argumentar cuan-

[16] E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Berna ²1954) 61ss, 72ss, 534ss. Trad. castellana, *Literatura europea y Edad Media latina* (México ⁴1984) 64ss, 71s, 675ss; R. F. Agricola, *De inventione dialectica* (1479).

do se acepta el género de la «controversia» por culpa («malitia») de los herejes; o también como ejercicio escolar: «necesse fuerit theses exercitationis gratiae dicere... Necesse est ergo Theologis, varie in contrarias partes disserendo, quasi in simulacro pugnae exercere seipsos» (XII, 11).

Aquí tenemos al autor que está dando forma y sistema al método teológico, con plena conciencia de los límites y función de dicho método. En lo cual seguía fielmente la teoría de Aristóteles [17]; pues, según el Estagirita, la proposición dialéctica debe ser dudosa y probable, «éndoxos» (ni cierta ni absurda, lo cual excluiría toda discusión). La cuestión dialéctica presenta razones a favor de ambas partes, y se llama genéricamente «problema»; cuando sobre una cuestión existe ya una opinión admitida, entonces la posición contraria («parádoxon») se llama tesis: «epeide hypólepsis tis parádoxos hē thésis estin». Para Aristóteles no hubiera hecho sentido una «tesis absolutamente cierta»; a lo más, propuesta una tesis, al término de la discusión dialéctica se podría llegar a la certeza. (Tampoco entraba en el horizonte aristotélico una proposición absolutamente cierta por razón dogmática de revelación.) Cuando un escolástico o un dogmático propone un dogma como «thesis probanda», procede con lejano parentesco superficial de Aristóteles; en el terreno de la controversia aceptada, la adaptación es más razonable: el dogma se convierte prácticamente en «thesis» en cuanto que es «parádoxon» respecto a protestantes, racionalistas o demás opositores; entre los católicos no hace sentido ponerse a probar dialécticamente una verdad definida, un dogma, si no es como puro método pedagógico, y a sabiendas de la ficción. Esto es lo que nos enseñaba Cano, fiel a Aristóteles.

Significa un profundo cambio el extender el concepto de «thesis tenenda» («hypéchein thésin») a toda clase de proposiciones sin distinción y el aplicar el método típico de la disputación (y controversia) a todas las tesis.

La transformación ha arraigado tan hondamente en los libros de texto, que algunos alumnos fácilmente forman con el método una mentalidad: la doctrina de la Iglesia se reduce adecuadamente a un catálogo de proposiciones, y tarea del teólogo es «probarlas» con el doble «argumento» de tradición y Escritura. El método y mentalidad teológica de no pocos estudiantes se basan en una concepción de *controversia* y *disputación,* o sea, polémica (sobre

[17] *Topikoí* I, 8-9.

todo antiprotestante) y torneo escolar. En su posterior actividad sacerdotal no serán estas dos tareas las que más deberán ejercitar, sino la de exponer, explicar y aplicar la doctrina [18].

A pesar de las ventajas pedagógicas que pueda tener el método, quedan en pie las objeciones apuntadas: convierte al teólogo en abogado de la causa de la Iglesia contra los adversarios, más que en maestro e intérprete. Fomenta el divisionismo de la Escritura, conservada en calidad de repertorio de argumentos. Acentúa la falta de sentido histórico, al no considerar suficientemente el proceso histórico de la revelación escrita y la evolución histórica de su inteligencia por la Iglesia.

X. LA TEOLOGIA BIBLICA

Frente a dicha mentalidad, fruto de un método no bien reconocido como tal, cabe esbozar una mentalidad diversa. La escucha atenta de la revelación divina, el esfuerzo por acercarla a nosotros o por acercarnos a ella, el trabajo por comprenderla cada vez más profundamente, por irle sacando todas sus riquezas. En el último objeto parece que nos encontramos con el afán medieval «fides quaerens intellectum»; en rigor son diversas las posturas, que dos imágenes aclararán. La búsqueda de la inteligencia era un construir sobre la base de las verdades de fe; así lo describía Pedro de Capua a principios del siglo XII [19]: «Modus autem tractandi quaestiones theologicas secundum magistrum talis est. Primo iacietur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum et quaestionum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum, ut quod in domo Dei auctoritas quasi certum proponit, argumentatio sive quaestio discutiat, solutio sive ratio elucidet et clarum reddat».

La otra imagen sería el pozo o la mina: la revelación, en concreto la Sagrada Escritura, es una mina inagotable de la que siempre podremos sacar más riquezas. Las dos tareas indicadas son

[18] De modo semejante, la Escolástica fue un gran instrumento para descubrir y exponer la verdad, y tiene vitalidad suficiente para seguirlo siendo. Sin embargo, existe una manera de «practicar» la Escolástica, en que el alumno no aprende a buscar y exponer la verdad, sino solamente a defender y rechazar posiciones.

[19] M. Grabmann, *Geschichte der Scholastischen Methode* II, 532-533.

legítimas y necesarias en la Iglesia: la primera encontró como método eficaz la dialéctica aristotélica; la segunda encuentra como método apropiado un método incorporado plenamente a las ciencias del espíritu durante el siglo pasado: el *método filológico-histórico*.

El trabajo filológico —en sustancia tan antiguo como los alejandrinos— se ha desarrollado e impuesto hace relativamente poco tiempo. Es el método que se pone a la escucha de cualquier texto pretérito; que considera máximo triunfo llegar al verdadero sentido original del texto, sin interponer una ajena visión moderna; que, comparando y relacionando, sabe extraer siempre mayores riquezas a los textos analizados.

La mentalidad nueva ha encontrado su método, y éste ha ido formando y consolidando mentalidades. El nuevo tipo científico no ama el oficio de controversista, aunque sepa disentir y razonar su disensión, hace alarde de respeto y aun veneración por los textos que maneja; si es escritor, hace hablar a los textos antiguos en su verdadera lengua, en forma comprensible a los modernos; en suma, es un oyente y un intérprete.

Las funciones de los teólogos en la Iglesia no se pueden estrechar exclusivamente: siempre existieron los apologetas y los pensadores, que después se llamaron controversistas y especulativos, y existieron los expositores fieles en homilías y comentarios. Hay división de carismas en la Iglesia. Con todo, es legítimo preguntar: ¿conviene continuar con un método sistemático de enseñanza montado sobre la controversia y disputa? ¿No convendrá incorporar en mayor escala el método filológico-histórico?

No que no se haya hecho hasta ahora: pero en escala reducida. El esfuerzo por mejorar el argumento de Escritura camina en esta dirección; el uso tenaz de la Escritura como argumento representa la otra actitud. ¿Cómo se podría realizar esa incorporación en mayor escala?

XI. EL METODO DE LA ENSEÑANZA

A manera de sugerencia, sin pretensiones de reformar o solucionar definitivamente, me atrevo a esbozar un método diverso de enseñanza. Tomo como punto de partida la práctica de los teólogos: en las tesis, cuando llegan a la prueba, aducen sucesivamente el argumento de Escritura, de Padres, de concilios, teólogos, etc. Cada

argumento procuran elaborarlo según los resultados de la ciencia respectiva. Un profesor proponía una obra en colaboración, en la que el escriturista escribiría el argumento de Escritura, el patrólogo el argumento de Padres, y así sucesivamente.

Pues bien, ensanchemos la sugerencia hasta cubrir el ámbito del tratado, y nos resulta lo siguiente. Comienza el curso el profesor de dogma exponiendo las directrices, estructura, problemas principales del tratado: el alumno obtiene en unas cuantas clases una carta geográfica o plano del tratado, para orientarse en cualquier momento de su itinerario. Después sube a la cátedra el profesor de AT y expone en una serie de clases la teología del AT sobre el tema general del tratado: en algunos momentos resultará que la revelación del AT ha tocado la cumbre, en otros casos inicia simplemente una dirección o movimiento, o enuncia en germen una gran doctrina; en otros puntos añade un cuerpo de conocimientos que no entrarían en los enunciados estrictos de las tesis. Al profesor de AT sucede el de NT para repetir la tarea con mayor amplitud y plenitud: en muchas zonas mostrará el desarrollo de ideas iniciadas en el AT, en otras zonas encontrará nuevas doctrinas reveladas. Después podría venir el patrólogo. Finalmente vuelve el teólogo dogmático a coronar y sintetizarlo todo en las supremas cumbres de la revelación, y añadirá un elemento importantísimo: el pensamiento de los teólogos, antiguos y modernos [20].

Con este método se mantendría la aportación especializada, se fomentaría el sentido histórico (sin caer en historismo), se mantendría una forma más expositiva; se ampliaría el campo de visión. Pero el método también tiene sus dificultades: el peligro de perder toda homogeneidad, incluso la del proceso histórico; la dificultad para el alumno de abarcar tanto campo y adaptarse a métodos diversos.

Otras sugerencias más modestas y realistas: intensificar el estudio de la teología bíblica en el curso teológico. La Comisión Bíblica, en la instrucción sobre la enseñanza en los Seminarios, inculca la importancia de exponer la doctrina: «... ea exponat quibus utriusque Testamenti *doctrina* declaretur ac definiatur» (EB 597). «Huic autem utilitati tum tantum rite satisfiet, cum magister clare et perspicue monstraverit quae sint praecipuae doc-

[20] Si un solo hombre es capaz de abarcar todo el campo señalado, la explicación ganaría en unidad.

trinae tam in Vetere quam in Novo Testamento a Spiritu Sancto propositae, quae revelationis a primis initiis usque ad Christum Dominum et Apostolos cernatur progressio, quae inter Vetus et Novum Testamentum intercedat ratio atque coniunctio...» (EB 594).

Una manera de cumplir tales orientaciones sería incorporar la teología bíblica en algún apartado de los estudios teológicos; por ejemplo, aprovechando la clase de exégesis para *excursus* ocasionales. El texto citado añade: «Haec igitur sollerter declarare conetur ubicumque sive in Introductione generali sive in exegesi offeratur opportunitas».

Otro remedio es insistir en el carácter de método. En las últimas declaraciones pontificias se nota cierta evolución, que ha señalado M. Koster, OP, en una ponencia titulada *Schriftbeweis in den kirchlichen Dokumenten seit Leo XIII*. Mientras León XIII hablaba del uso de la Escritura en la «demonstratio dogmatum» y Benedicto XV mencionaba «argumenta ex scripturis petenda», Pío XII afirma «adiuvet in propositione et confirmatione» [21].

Otra sugerencia sería que muchos profesores de dogma se preparasen con una licenciatura en Sagrada Escritura: la mayor dificultad, el tiempo. Finalmente sería de desear que los profesores de dogma leyesen libros y artículos de teología bíblica no a la caza de argumentos, sino para conocer la doctrina bíblica. Y en este punto toca reconocer el defecto o retraso de los escrituristas: durante muchos años, el método filológico se ha aplicado a cuestiones gramaticales, textuales, a datos de historia o arqueología tan precisos como áridos, y ha descuidado el jugo de la doctrina; es lógico que muchos comentarios a libros del AT resultaran inservibles para el dogmático y, acumulados en serie, llegaran a desacreditar el valor del trabajo [22].

Entre una exégesis sin ideas y una teología doctrinal no había puente para el diálogo. La teología bíblica será quien tienda el puente y mantenga el diálogo: en el NT, los católicos han producido obras sistemáticas estimables y gran cantidad de artículos importantes; en el AT, la condición es peor: P. van Imschoot ha escrito una obra sistemática; Guillet, Gelin, Closen, ensayos par-

[21] Conozco la ponencia por un resumen de «Herder-Korrespondenz» (julio de 1957).

[22] Ya J. M. Scheeben decía: «Vor lauter Kritik die Macht der Ideen zurücktreten lassen» («Dogmatik», L, 129).

ciales, mientras aumentan los estudios monográficos. Entre los protestantes aumenta el interés por la teología bíblica: baste recordar la obra monumental *Theologisches Wörterbuch zum NT* y las obras de Eichrodt, Vriezen, Von Rad, Jacob, etc. (En el «Elenchus Bibliographicus Biblicus», el apartado de teología bíblica, AT y NT, ocupa más de 300 números.) Creo que la teología bíblica, cultivada en mayor escala por los católicos y generosamente incorporada a la enseñanza teológica, podrá resolver una situación que muchos lamentan, y que me ha movido a presentar las páginas precedentes.

2

USO Y ABUSO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. INTRODUCCION

En cuanto un libro comienza o vuelve a ser fuente de inspiración, más y más autores acuden a él, y pronto se multiplican las interpretaciones divergentes. Cuando un libro es reconocido como autoridad, las partes contendientes apelan a él para dirimir su causa.

Esto ha sucedido más de una vez a la Biblia y comienza a suceder de nuevo entre nosotros. Lo retengo como signo positivo: la Biblia vuelve a inspirar a los teólogos católicos, su autoridad se reconoce de hecho.

La novedad es relativa. Mucho de lo que llamábamos «argumentum Scripturae» hace veinte años consistía en apelar a una autoridad para defender una posición previamente establecida. Instrumento de la dialéctica y la controversia.

Estrechando de momento la visión al tema de la liberación, podemos hacernos unas preguntas: ¿Es la Biblia fuente de inspiración de un movimiento teológico nuevo? O ¿es la Biblia una autoridad de apelación para defender posiciones teológicas y aun políticas?

La situación actual es incitante, e invitaría a tentar un análisis de síntomas y un diagnóstico de causas. Se da el caso del exegeta que, a fuerza de leer la Biblia y convivir con ella, descubre vitalmente el tema de la liberación (vitalmente se opone a librescamente). Y se da el caso del que está ocupado en el trabajo pastoral y empeñado en movimientos de liberación, y aprende a leer la Biblia con nuevos ojos y afinada sensibilidad.

Tendiendo la mirada a la mayoría de los exegetas profesionales, observamos que se presta poca atención al tema de la liberación. En el índice del «Elenchus Bibliographicus Biblicus» de P. Nober no encuentro el término *liberatio,* si bien la palabra *Libanus* se lleva media columna al llegar a *lib-*. La lectura de la Biblia en clave de liberación procede más bien de medios pastorales en activo o de profesores en contacto con ellos.

¿Es que esos pastores proyectan sus preocupaciones en las páginas bíblicas, mientras que los exegetas conservan la imparcialidad crítica para interpretar? O más bien, ¿es que los exegetas se ciegan a fuerza de leer y discutir, mientras que los pastores avivan la mirada al tenderla sobre la vida real? ¿Quién puede presumir de ojos puros para ver a Dios, al verdadero Dios, que habla y nos habla desde las páginas de ese libro?

Sin querer hemos penetrado en terreno polémico, colindante o invadido por la cuestión hermenéutica. Como si los exegetas nos sintiéramos atacados o tuviéramos que defender el castillo bíblico de intérpretes no autorizados. Tal actitud defensiva es ya algo sospechosa y no parece fecunda.

Estoy convencido, por años de lectura y estudio, de que el tema de la liberación es central en la Escritura, que la liberación abarca a un hombre pluridimensional, presenta un desarrollo realista e histórico. En otros términos: la liberación que me ha salido al paso por los caminos de la Biblia no es ni puramente espiritual ni atemporal.

Partiendo de esa convicción, y dada la importancia del tema, me parece útil una reflexión crítica sobre métodos de interpretación. Especialmente del AT, porque sus libros se citan con abundancia en este tipo de teologías, porque el AT desarrolla con más realismo histórico el tema, porque la interpretación del AT plantea problemas específicos. Las cuestiones de método engloban el tema de la liberación y otros afines o ajenos; la cuestión del método es necesariamente algo genérica.

En tal reflexión no podemos proceder como criaturas primigenias sin historia o inaugurando historia —sobre todo en un momento en que el sentido histórico y el estudio de la historia parecen amenazados—. Como niños que descubren entusiasmados el río; ya estaba allí su cauce cuando él llegó, y las aguas vienen de lejos. Las generaciones pasadas han dedicado al tema más tiempo que nosotros y lo han mirado con interés teórico y práctico.

II. ERRORES DE METODO

El error capital, que encierra en potencia todos los demás, es leer el AT sin contar con Cristo. O sea, leerlo fuera de contexto. La novedad cristiana ha convertido la serie *tôrâ-k^{e}tûbîm-n^{e}bî'îm* en Testamento antiguo. El contexto de Cristo, al que estaban desti-

nados esos libros desde el principio, ofrece un horizonte de lectura que permite profundizar, exige corregir, llega a abolir. El nuevo contexto es luz más clara, es distancia y perspectiva, es marco de referencia.

En concreto, se estudia la experiencia humana expresada en un pasaje del AT y se proyecta inmediatamente a una experiencia humana actual que nos parece semejante o equivalente; sin analizar cómo esa experiencia humana ha sido asumida y trascendida por Cristo, en su vida y enseñanza, según el testimonio del NT.

Podríamos inventar un caso a manera de ilustración. Uno que justificase su salida de la Iglesia con una lectura del Éxodo: estableciendo la correspondencia Egipto-Iglesia, faraón-jerarquía, esclavitud-leyes eclesiásticas, etc. Menos ficticia es la lectura del Éxodo como modelo inmediato de un movimiento de liberación activo: con la impaciencia por matar al «egipcio», el saqueo de los opresores, la invocación y actuación de «diez plagas» contra la estructura... Lectura demasiado rápida. No tiene en cuenta cómo Cristo asumió una existencia humana de pocos recursos, una situación política de sumisión al Imperio extranjero, una inserción en la estructura religiosa de Israel. Cristo lo asumía para superarlo desde dentro, en una conquista de la libertad para sí y para otros. Por Cristo, el modelo del Éxodo es más denso y más extenso. No pierde en el paso, que es el *transitus Domini.* Sería una pena empobrecerlo en una lectura precipitada.

Pasemos a recordar errores históricos. Primero la *explotación política* del AT en la lucha de las investiduras. Ambas partes citaban profusamente la Biblia, especialmente Pentateuco y Reyes, para defender las propias posiciones. Es claro que el Levítico es una mina para privilegios sacerdotales, y los libros de los Reyes pueden probar cualquier pretensión de reyes «por la gracia de Dios» y de papas «vicarios de Cristo».

Mejor lo entendió el papa Gelasio (a fines del siglo v): dice que Melquisedec era rey y sacerdote; pero, después de Cristo, ni el rey es sacerdote ni el obispo es rey; aunque todos los cristianos son de raza real y sacerdotal [1]. Esta interpretación, debidamente seguida, pudo haber evitado muchas disputas inútiles y poco edificantes.

[1] PL 59, 102.

Hipólito Romano (a finales del siglo II), en su comentario a Daniel, recuerda que los babilonios no tenían nada en el orden civil contra Daniel, porque era un ministro eficiente e irreprochable, y por eso tuvieron que inventar o crear un caso religioso. Para Hipólito, Daniel es un modelo de la doble fidelidad jerarquizada al rey y a Dios. Y añade el papa que así daba Daniel a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César [2].

Walter Ullmann ha estudiado un influjo bíblico más sutil y peligroso. El AT se tradujo al latín en un momento en que la cultura romana ya había desarrollado un sistema de estructuras y categorías jurídicas, con su correspondiente lenguaje. Es lógico que la visión teocrática del AT encontrase fácil traducción en aquel lenguaje. Una vez dado este paso, el texto bíblico afianzaba con su autoridad sacra las concepciones jurídicas y políticas. En muchos casos la cosa pudo ser benéfica, en otros resultó perniciosa. La Biblia latina, con su enorme difusión y uso, con su autoridad indiscutible, con su lenguaje orgánico no criticado, creaba o afianzaba una mentalidad.

La autoridad es «superior», está por encima, es «sublimis», es «maior» (de donde «maiestas»), mientras que el extremo correlativo es el súb-dito, «sub-iectus», inferior. El superior está por encima de la entidad que gobierna. Como el poder del rey viene de Dios, así los poderes descienden del rey o del emperador o del papa. El súbdito no tiene derecho a resistir.

También el griego del NT conservaba muchas de esas formas lingüísticas; en ese sentido, el NT no corrige al Antiguo. El resultado es el mismo: el influjo de un lenguaje no criticado.

No estaban aquellos tiempos para una crítica del lenguaje. Pero el ejemplo es aleccionador en una época histórica en que el problema hermenéutico del lenguaje pasa a primer plano. Porque el lenguaje siempre lo tendremos con nosotros, vivimos y pensamos dentro de él, casi vemos a través de él. A teólogos y exegetas tocaría esta vigilancia crítica, alerta entre dos frentes: por un lado queremos un lenguaje bíblico vivo y actual, por otro queremos que ese lenguaje no exceda sus funciones.

Éste es el interés excepcional del artículo de Ullmann [3].

Las cruzadas son ejemplo incomparable de *explotación mili-*

[2] GCS Hipólito, I, 1, 162.

[3] Walter Ullmann, *The Bible and Principles of Government in the Middle Ages,* en *La Bibbia nell'Alto Medioevo* (Congreso de Spoleto de 1963).

tar, aunque no el único. Es impresionante la fascinación espiritual que ejerció la Biblia sobre toda una generación de tantos pueblos, animándolos a una empresa militar de la entera cristiandad. Sobre todo en la primera cruzada, se encuentran en los libros proféticos profecías formales y unívocas de los sucesos que estaban viviendo y realizando. Guiberto de Nogent, en su obra *Gesta Dei per francos,* enuncia el siguiente principio: «In hujus voluminis exordio quaedam exempla praebuimus Scripturarum quae huic tantum quod explicuimus negotio convenire putamus». Los cruzados eran «los pobres del Señor», a quienes Dios mismo protegía; la entrada a Jerusalén estaba profetizada en los libros de Isaías y Zacarías [4].

Si la Biblia inspirase y arrastrase hoy a cristianos de todos los pueblos para cruzadas un poco más evangélicas. Liberación de un probable sepulcro vacío o liberación de hombres y pueblos, ocupación de lugares «santos» o presencia en la historia viva de la humanidad. Pero con lucidez crítica.

¿Es posible entusiasmo y crítica a la vez? Qué torrente de nobles y plebeyos, caballeros y monjes, animados por papas y obispos, guiados por príncipes y reyes, se desbordó en Occidente para inundar Palestina. Una mirada crítica, ¿no habría helado tanto entusiasmo? Si no les podemos pedir a aquellos tiempos el acierto ejemplar, al menos quede su ejemplo aleccionador. Con todo, abundaron los aciertos accidentales de una empresa equivocada.

La tentación de apelar a Josué y a David; a Elías, ejecutor de falsos profetas y profeta fulminante; a los Macabeos, combativos y vengadores, es permanente. ¿No querían los apóstoles hacer que cayese un rayo del cielo? Y Cristo les corrige: «no sabéis qué espíritu tenéis» (Lc 9,55-56; véase el aparato griego).

Cuando Hipólito Romano comenta Éx 17,11, se fija sólo en la oración de Moisés, silenciando el ataque de Josué contra los amalecitas [5].

En cuanto a la *explotación ritual* del AT, la cosa es demasiado patente. Es una explotación que a veces ya ni se molestaba en citar, dándolo por sabido, utilizando tácitamente su autoridad. Como si no estuviera de por medio la carta a los Hebreos.

Aquí se observa un hecho curioso. Algunos, muy sensibles y celosos frente a los que abusan del AT para teologías de libera-

[4] Paul Alphandéry, *Les citations bibliques chez les historiens de la première Croisade:* RHR 99-100 (1929) 139-157.

[5] *Ibíd.*, 169.

ción, se tragan sin chistar toda trasposición de signo ritual. Entonces pesa más el Levítico que san Pablo.

Uno de los casos más impresionantes de abuso del AT es la *explotación legal* de los monjes irlandeses. En los países latinos existía una tradición jurídica bien establecida al llegar el cristianismo. En Irlanda faltaba una tradición semejante. Cuando se convierten al cristianismo, Patricio es el nuevo Moisés que guía al pueblo irlandés a la tierra prometida de la vida cristiana. Y la «lex Moysis» adquiere vigencia para ese pueblo, como derecho canónico y un poco como derecho civil. El régimen de organización monástica, más que diocesana, favoreció la trasposición [6].

Mientras en el ámbito romano las citas bíblicas confirman o ilustran algunas leyes, sin ser fuente de derecho, en Irlanda la ley bíblica es «lex» simplemente. El *Liber ex lege Moysis* contiene preceptos morales sacados del Éxodo, los Números, el Levítico y el Deuteronomio, y se convierte en fuente de derecho canónico irlandés. El códice Hibernense contiene unas 500 citas de la Biblia designadas tranquilamente como «lex». (Extrañamente, durante el siglo IX, el códice Hibernense penetra en Italia por mediación de comunidades monásticas.)

Hizo falta olvidarse de san Pablo para realizar semejante trasposición. Y eso, sin negar algunas ventajas prácticas del procedimiento. Comparémoslo con la discreción de Ulfila, que, a decir de Filostorgio, excluyó de su traducción los libros de los Reyes para no animar a la guerra a los belicosos germanos.

Como hemos citados varios ejemplos medievales, quiero recapitular recogiendo algunos datos de un artículo de Jean Leclerq sobre el mal uso de la Biblia en la Edad Media: «En el ascendiente total que tenía la ley en el AT se buscó la manera de explicar la centralización romana. De textos como los de san Pablo sobre el cuerpo de Cristo se sacaron consecuencias jurídicas. Se hizo decir al *fons aquae vivus* de Jeremías que los obispos reciben su jurisdicción del Papa. Se justificó la excomunión apelando a textos del Levítico sobre la exclusión debida a la lepra. Se justificaron guerras recurriendo al AT. Se aplicó al Papa y a los obispos el simbolismo de la mitra, del trono, del cetro, del beso de los pies, del anillo...» [7]

[6] Carlo Guido Mor, *La Bibbia e il diritto canonico*, en *La Bibbia nell'Alto Medioevo*.

[7] *Biblia y reforma gregoriana:* «Concilium» 17 (1966) 404-420.

Siguiendo estos malos ejemplos, en vez de escarmentar con ellos, hoy día podríamos jugar otra vez a las correspondencias superficiales. El ejército americano era Goliat, y el Viet-Kong, David; las guerrillas son las bandas de David perseguido por Saúl; cualquier movimiento que se llama a sí mismo de liberación es el pueblo de Israel por el desierto; el monte de Is 2 es el *collis vaticanus;* Holofernes es el dictador de turno brindando el cuello al tajo de una Judit liberadora. Y ¿por qué no invocar a nuestro padre en la fe, Abrahán, en defensa de una poligamia moderada?

En una línea paralela se encuentra la lectura «iluminista» o racionalista del AT. El iluminismo buscaba en la Biblia ejemplos para ilustrar la religión de la razón; de modo semejante se dan lecturas antropológicas que buscan un humanismo de signo ético.

En términos técnicos de historia de la interpretación, se trataría de un *moralismo* en cuanto opuesto a la *tropología* cristiana.

La lectura filosófica y ética del AT tiene una noble tradición, particularmente entre los judíos. El sentido segundo del famoso *pardēs,* a saber, el *remez,* no es ajeno a dicha tendencia. El más ilustre de estos antiguos comentadores es Maimónides, entre los intermedios Spinoza, después hay que citar al sesgo a Marx; entre los modernos destacan Fromm y Bloch. Concretamente, Fromm parte de la negación de Dios (como los alejandrinos partían de la negación de los dioses homéricos), y mantiene el valor de la Biblia como documento humano; a pesar de extraordinarios aciertos, su lectura empobrece el texto sagrado. Por lo demás, no lo cita íntegro ni como autoridad, y cuando le dedica algún libro expreso de comentario, resulta menos convincente. En la «épica intelectual» de Bloch asoma sin reparos la Biblia.

Esos y otros autores, precisamente porque no son creyentes, nos pueden prestar un servicio menos comprometido: afinarán nuestra sensibilidad y percepción, sin inclinar ilegítimamente nuestro juicio con una autoridad confesional.

Parece que los libros sapienciales, como expresión de cierto humanismo internacional, moral y eudemonístico, son fácilmente transportables al contexto iluminista.

Los antiguos cristianos, en su controversia con el Imperio, podían citar ocasionalmente textos como «respeta a Dios y al rey» (Prov 24,21), o «cada cosa tiene su tiempo» (Ecl 3,1), o «por quien reinan los reyes y los príncipes dan leyes justas» (Prov 8, 15), «el corazón del rey está en manos de Dios» (Prov 21,1),

«¿por qué se ensoberbece el polvo y ceniza?» (Eclo 10,9), etc.

Hoy se utilizan escasamente los textos sapienciales, en la teología de la liberación o en otros problemas actuales. Y eso que contienen un material muy rico y que son fácilmente legibles a la luz de Cristo, «sabiduría de Dios». Cuando Quevedo publicó su famosísimo libro *Política de Dios y gobierno de Cristo nuestro Señor* puso por delante un texto en latín y otro en castellano: «Pregón y amenaza de la sabiduría» (Sab 6,1-5) y «Palabras de la verdad para el desengaño de los reyes» (Sab 7,1-5); a lo largo del libro, sobre todo en la segunda parte, es el NT su fuente de inspiración y autoridad. Podríamos citar este libro como modelo de una «exégesis política».

Para el uso de los libros sapienciales hay que tener en cuenta al menos estos datos: primero, que esa misma literatura sapiencial entra en crisis consigo misma y tiene que entablar un proceso dialéctico, incluso polémico, para mantenerse y avanzar; segundo, que Cristo da nueva validez a la sensatez humana al mismo tiempo que denuncia su límite y la enfrenta con la paradoja de una aparente necedad en la escala de los valores humanos; tercero, que de ese proceso emerge la literatura sapiencial como texto en relieve, con cimas y valles, primeros y segundos planos, centros y periferia.

El que se hayan cometido errores graves de método y el que esos errores nos acechen con la misma virulencia en nuestros días no debe arredrarnos en la tarea. El AT tiene todavía mucho que decir a nuestra generación, aunque lo arriesguen algunos entusiastas bienaventurados, aunque lo disputen algunos filólogos puristas. Y hay que hacer hablar hoy al AT, a sabiendas de que no siempre acertaremos. La hermenéutica, como teoría general de la interpretación, nos coloca en mejores condiciones; como sistema o repertorio de métodos, nos guía en el camino.

III. ALGUNAS NORMAS POSITIVAS

La constitución conciliar *Dei Verbum* resume, en su fórmula triple, el papel del Antiguo Testamento, como «preparación, profecía y figura». No se trata de repetir aquí lo ya escrito y conocido, sino de recordar algunos aspectos más oportunos.

Lo que es preparación tiene valor retrospectivo: revela la pedagogía de Dios y puede sugerir un camino análogo hacia la fe

(preevangelización), puede prevenir contra posiciones y actitudes fijas, inmovilistas, regresivas. La preparación queda asumida y superada.

Por ejemplo, gran parte de la actividad cúltica del AT era simple preparación, lo mismo que los tabúes alimenticios y la radical visión del universo como dividido en un compartimiento sacro y otro profano. Ahora bien, la madurez libera de los ejercicios y restricciones de la pedagogía. En la teología de la liberación no es raro oír una protesta contra la recaída en la preparación cúltica; quizá expresan el deseo oscuro de gentes que aspiran a vivir esa liberación. «El culto ha de ser experiencia de libertad, no de constricción»: una sentencia semejante no contradice a la carta a los Hebreos, puede encontrar una raíz en textos del Éxodo y un ejemplo en las «liturgias domésticas» de la Pascua, en contraposición a la legislación elaborada y minuciosa del Levítico. La cosa se agrava cuando una práctica y una mentalidad cúlticas entran en colisión con los deberes de la justicia; entonces Antiguo y Nuevo Testamento dan un testimonio unánime.

En dirección opuesta, ¿se podría pensar que algunos hombres o grupos humanos se encuentren temporalmente en tiempo de preparación? Una preevangelización consciente y programada, ¿coloca a esos hombres, espiritualmente, si no cronológicamente, en la pedagogía del AT? Los que, por falta de madurez y preparación, no pueden todavía con el mensaje evangélico, ¿podrán ser preparados por el AT?

Es claro que, para cuantos guardamos aún el encuentro final con el Señor, toda nuestra vida conserva un carácter provisorio, de preparación, si no de pedagogía; aún no hemos alcanzado la última madurez. Esto puede prevenir contra una teología de la liberación de signo milenarista, es decir, que intente instaurar una liberación total y definitiva prescindiendo de la venida del Señor.

En el campo de la profecía hemos de distinguir la profecía individual y unívoca, la profecía global y ambigua, la actitud expectante que cultiva la profecía. Los cruzados se equivocaban tomando textos del AT como profecías formales y unívocas de su empresa. En la teología de la liberación sería error leer textos del AT como profecía individual de un determinado movimiento o partido o ideología. Tal error no se encuentra, que yo sepa, entre los teólogos referidos.

La expectación profética es un dato positivo que puede en-

sanchar nuestro horizonte de lectura del AT. Sabemos que el niño y la joven de Is 7 eran, en la intención del profeta, el heredero de Ezequías y la reina; este texto se lee más tarde en clave mesiánica, y así lo recoge Mateo.

Si Cristo coloca su actividad de médico milagroso al amparo de la profecía de Is 61 (Mt 11), creo legítimo ver en la progresiva liberación de enfermedades y dolores un cumplimiento global y no diferenciado de viejas profecías. Esto desmentiría una interpretación espiritualista, meramente espiritual, de la liberación. En forma positiva, y ensanchando el campo, cuando la medicina va derrotando epidemias y enfermedades, cuando la psiquiatría exorciza los demonios de nuestro subconsciente, sacándolos a la luz que los mata, podemos pensar que uno de los constituyentes del reino de Cristo está viniendo, que una línea profética o evangélica se está cumpliendo. Una parte no lo es todo, pero tampoco es nada. Y si el ejemplo de la medicina es fácilmente aceptable, ¿por qué excluir la política, el derecho y otros campos marcadamente éticos? Las victorias humanas no pueden ser ajenas a Cristo glorificado y son ya presencia incoada de su reino.

La figura es elemento a la vez fecundo y peligroso. El NT practica con abundancia la lectura «figurativa» del AT, y los Padres no se contentan con repetir el número cerrado de perícopas, sino que continúan y ensanchan la práctica; lo mejor de nuestra liturgia se basa en lecturas semejantes. No acepto el criterio del NT como norma exclusiva. Con los Padres y la liturgia pienso que la práctica del NT es ejemplar.

Ejemplar no como modelo de método filológico. En terminología moderna, hablaría de lectura «simbólica» del AT: análoga a la que se practica hoy día con obras literarias importantes *(La metamorfosis, La peste, El señor de las moscas...),* diversa por la posición central de Cristo glorificado.

Aunque principio y técnica sean fáciles de justificar, el principio por nuestra fe cristiana, la técnica por la práctica común de las «humanidades», la realización del proyecto es delicada y no dispone de un repertorio orgánico de criterios.

Por su naturaleza, la lectura simbólica no es algo concluido y estático, sino proyecto siempre en desarrollo. La fidelidad está constituida por la continuidad y la coherencia. Si algunos teólogos de la liberación pecan aquí por exceso, no olvidemos que muchos exegetas pecan por defecto. Educados durante una generación a no

meter en el texto lo que no dice, a quedarse en la intención del autor, olvidan la dimensión más fecunda y apasionante de la interpretación.

Un camino fecundo es el análisis de estructuras y símbolos. Sobre todo estructuras antropológicas y símbolos poco diferenciados.

Pongamos un ejemplo: la idolatría. Se piensa quizá que la idolatría quedó superada en Israel a la vuelta del destierro; que las culturas modernas no tienen espacio para la idolatría debido al influjo milenario de religiones monoteístas y al reciente proceso de secularización. Así resulta que el insistente mensaje profético contra la idolatría de los israelitas parece haber perdido todo su sentido actual. Además, el NT apenas si se refiere al tema, salvo alguna referencia paulina al contexto pagano o a casos de conciencia.

Hagamos un análisis de la idolatría como actitud y acto, como estructura humana en acción: *a)* el hombre fabrica un objeto, *b)* al que declara Dios, *c)* y se somete a él con entrega religiosa. Las tres piezas pueden tener realizaciones diversas sin romper la relación estructural. La fabricación es física en principio, pero puede ser mental; más aún, la fabricación física puede resultar de una proyección mental. Se puede divinizar como Dios personal presente, como teofanía sobrecogedora, como participación de fuerzas o cualidades sacras, como realidad benéfica o maléfica... La sumisión religiosa puede realizarse en forma de adoración, temor sacro, culto en general, sacrificios (aun humanos).

En el plano teológico, la idolatría siempre implica una deformación del Dios verdadero; en el plano antropológico, siempre produce una degradación del hombre, que somete su conciencia y libertad a una obra humana inferior al hombre. La idolatría esclaviza al hombre, es alienante en sentido técnico. Por el contrario, el Dios de Israel se presenta en la historia como liberador: todopoderoso y sabio al servicio de la liberación. En la elección o llamada, el Dios vivo levanta al hombre a la responsabilidad suma, frente al Trascendente, poniéndolo así en camino de realizar su ser y capacidad trascendente. Por la idolatría, el hombre se rebaja a un pseudo-diálogo con una criatura suya divinizada, a una pseudo-responsabilidad frente a un artefacto material o mental.

Analizado así el esquema de la idolatría, podemos preguntar si el NT ha eludido el problema o lo ha dado por definitivamente

resuelto. En este sentido hemos de decir que la idolatría es tema central en la predicación de Cristo liberador y no menos en la batalla cristiana *(thlípsis)* de san Pablo.

En el segundo libro de los Macabeos (libro nada sospechoso de progresismo) leemos que no fue elegido el pueblo para el templo, sino el templo para el pueblo. En continuidad suena el principio lapidario de Cristo: «no se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre». El sábado se había convertido en realidad idolátrica. El sábado es institución humana que distingue en la indiferencia astronómica de los días, consagrando y profanizando. El Dios de Israel sanciona la costumbre marcando el sábado con una función liberadora: liberación del trabajo que esclaviza y no sólo atarea al hombre, liberación de diferencias sociales (Dt 5), liberación de la estrechez inmanente para la contemplación y el diálogo trascendente (Éx 20). Pero el sábado, en manos de tradicionalistas rígidos, se había convertido en estructura opresiva, en nombre de la religión, en principio discriminatorio de observantes y no observantes. De palabra y de obra, Cristo rechaza esa larvada idolatría, y no para sustituirla con otra. San Pablo y su discípulo autor de la carta a los Hebreos desarrollan esta doctrina con insistencia.

¿Perdura en el hombre de nuestros días esa estructura psicológica que llamamos actitud idolátrica? Un experto en psicología social, Erich Fromm, nos dice que sí y nos ofrece un brillante análisis de su funcionamiento. Siguiendo su enseñanza, podríamos hoy detectar idolatrías secularizadas que esclavizan al hombre como antaño los ídolos sacros: ideologías, propagandas, tabúes sociales... En el campo religioso, incluso en el cristianismo, pueden desarrollarse actitudes idolátricas que vicien la función liberadora de instituciones, prácticas religiosas y formulaciones dogmáticas.

Una autoridad eclesiástica, cuya función es servicio liberador, puede convertirse, por abuso de unos o de otros, en realidad intimidatoria en nombre de su sacralidad, o sea, en ídolo. El domingo, que debería ser experiencia de libertad cristiana —por la resurrección de Cristo y el banquete de la caridad—, puede convertirse en esclavitud sacra, en idolatría. La formulación dogmática, que debe servir a la fe para expresarse y comprenderse, puede convertirse en fórmula rígida que aprisiona y oscurece, a la que se ofrece el sacrificio humano del que disiente o formula de otro modo, o que sirve para afianzar el poder de una clase en la Iglesia. Tres realidades humanas, sancionadas por Dios al servicio del hom-

bre, se convierten en ídolos mentales, más peligrosos cuanto más solapados.

He dado tres pasos: análisis de una estructura antropológica en el AT, confrontación de dicha estructura con la enseñanza del NT, análisis de actitudes modernas equivalentes o correspondientes. Así resulta que el mensaje de los profetas sobre la idolatría, leído simbólicamente, tiene hoy plena vigencia, puede y debe volver a ser mensaje de liberación, «buena noticia».

Una lectura puramente filológica del AT nos habría llevado quizá a enterrar con los ídolos parte del mensaje profético. Una rebusca puramente verbal de san Pablo nos habría dado nada más una pista estrecha de uso figurado (Col 3,5; Ef 5,5). No lo han hecho así la homilía y la espiritualidad tradicionales: los autores espirituales emplearon elementos del lenguaje del AT al analizar y describir algunas reacciones ilegítimas del alma frente a Dios. Siguiendo esa tradición, quizá hoy nos toque extender el campo a otras dimensiones del hombre —social, económica, política— y también poner algo más de rigor en nuestro análisis.

Séame permitido referirme a mi estudio sobre la redención en el AT[8]. Partiendo de la institución social del «redentor» *(gōʾēl)* y siguiendo su trasposición simbólica en el AT y el NT, lo hago desembocar en la virtud humana y cristiana de la solidaridad. Se podría tomar el estudio y ampliar el análisis de la función liberadora de la solidaridad en nuestros días.

También en mis apuntes de soteriología aplico el mismo método de análisis de estructuras y símbolos, desembocando en la actualización del mensaje del AT.

Dentro del AT, como economía y como literatura, se da la gran *conversión escatológica,* o sea, la mirada hacia un futuro de algún modo definitivo. Esta vuelta de la mirada del pasado hacia el futuro trae consecuencias graves. Primero, la lectura escatológica de textos que antes recibían una lectura simplemente histórica; no siempre se trata de sustitución, a veces se da la superposición de lecturas, la histórica y la escatológica, reconciliables como historia y símbolo. La nueva lectura puede dejar huellas en el texto. Segundo, se escriben nuevos textos referentes a dicho futuro, como unidades sueltas o como composiciones más o menos organizadas. Tercero, en tales textos se consuma una selección de temas bíblicos y una conjunción figurativa que permite

[8] *La rédemption oeuvre de solidarité:* NRT 103 (1971) 449-472.

nuevas visiones unificadas: paraíso y desierto, rey y jueces, guerra y destrucción de la guerra, elección y universalismo. Esto relativiza el valor individual de cada tema, imprime a muchos nuevo potencial simbólico. Y el nuevo uso de viejos temas hace leer con nuevos ojos los mismos temas en sus viejos contextos. Cuarto, se realiza una transformación del lenguaje ligada a los temas y que comienza a operar en una zona menos consciente y crítica.

Un exegeta no puede contentarse con la lectura filológica pura, según la intención del autor inicial, como si el texto y el contexto posteriores no aportaran sentido. Si bien esa tarea es el primer paso, indispensable, de su tarea.

El tema de la liberación es tan amplio e inclusivo en el AT, que su transformación escatológica en el seno del mismo AT no se puede descuidar. Tenerlo bien en cuenta no atará al exegeta, antes acrecentará su libertad interpretativa. El Pentateuco documenta ampliamente la mezquindad de horizonte con que vivieron la epopeya de su liberación muchos de sus participantes (véase Dt 29,3). Es muy fácil y bonito entenderlo al final, cuando todo ha pasado —objetarían en propia defensa—, y la réplica es que precisamente había que esperar y aguantar hasta el final haciéndolo real. Pero una vez llegados a ese punto, sería necio ignorar el desenlace al estudiar el comienzo. El exegeta actual debe aprovechar la posición ventajosa de enfrentarse con el AT ya terminado.

3

¿ADONDE VA LA EXEGESIS CATOLICA?

SUS PASOS DE 1943 A NUESTROS DIAS

La encíclica *Divino afflante Spiritu* es uno de los documentos más importantes del pontificado de Pío XII. A cincuenta años de distancia, llevaba a la madurez el trabajo iniciado o impulsado por León XIII y abría oficialmente las puertas de la exégesis católica al método histórico crítico con sus consecuencias. La encíclica fue además un acto de optimismo en plena guerra mundial (1943), punto de referencia y motivo de esperanza en la inmediata posguerra. La encíclica era tan renovadora, respecto a la práctica de los treinta-cuarenta años precedentes, que no a todos los exegetas les resultó fácil o aun posible aceptarla de corazón y sin reservas.

Éstas comenzaron a abrirse paso en los años finales de Pío XII en formas diversas, y continuaron más declaradas tras la muerte del papa Pacelli. Señalo dos manifestaciones públicas y autorizadas. La primera fue en 1958, un artículo de «L'Osservatore Romano» contra la *Introducción a la Biblia* de Robert/Feuillet; la segunda, un artículo del cardenal Ernesto Ruffini (verano de 1961) en el mismo periódico, claramente contra la encíclica *Divino afflante Spiritu.*

Entre esas dos se sitúa mi breve artículo. Llevaba yo tres o cuatro semestres enseñando en el Pontificio Instituto Bíblico. Sintiendo y conociendo esas corrientes hostiles y restauradoras, pensé escribir un artículo mostrando documentalmente dos cosas:

a) Que el magisterio pontificio de Pío XII había introducido un cambio profundo en los estudios bíblicos. Esto lo mostraba disponiendo en columnas paralelas textos de exegetas católicos anteriores y textos de la citada encíclica.

b) Para prevenir la objeción de que los exegetas se habían desviado de las orientaciones pontificias, presentaba las últimas palabras del papa, escritas a los exegetas reunidos en Bruselas (verano de 1958).

De esa manera se justificaba, con argumentos de autoridad, la corriente de la mayoría de los exegetas católicos.

La dirección de «La Civiltà Cattolica» juzgó aceptable el artículo, pero pidió una forma más legible y corrida; así desapareció el método de las columnas paralelas. El articulillo se publicó en septiembre de 1960. Inesperadamente desató una reacción violenta, como si hubiera sido un toque de alarma. A principios de 1961 publicaba la revista «Divinitas» un virulento ataque contra la nueva exégesis y contra profesores del Instituto Bíblico. Así estalló una polémica, en pleno preconcilio, que a alguno le pareció haber resucitado el viejo y olvidado «odium theologicum». Probablemente aquella controversia, dolorosa y superficial, contribuyó a descubrir posturas y deslindar campos en vísperas del Concilio.

Tomando la palabra en su sentido etimológico, creo que es el artículo de mayor *re-sonancia* de cuantos he publicado. Para completar la información cito algunos textos y remito al lector al «Elenchus Bibliographicus Biblicus» de la época.

A. Romeo, *L'enciclica 'Divino afflante Spiritu' e le opinioni nuove:* «Divinitas» 3 (1962) 385-456.

E. Ruffini, *Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici:* «L'Osservatore Romano» 24-8-1961.

J. Fitzmyer, *A Recent Roman Scriptural Controversy:* «Theological Studies» 22 (1961) 426-444.

J. Beumer, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II* (Stuttgart 1966).

* * *

¿Adónde va la exégesis católica? Es una pregunta que, a modo de saludo, dirigen al escriturista católico eclesiásticos no especializados en el ramo. El tono de la pregunta delata una punta de preocupación amistosa, como cuando se informa uno de la salud de un amigo que tiene el rostro más flaco o pálido que de costumbre. También en revistas, dirigidas por eclesiásticos, que sin ser especialistas se interesan por cuestiones bíblicas, recurre la misma pregunta. Y el exegeta no puede esquivar la respuesta, clara y sencilla, puesto que es su conducta la que ha provocado o agudizado la pregunta.

Para conocer de antemano el punto de llegada de un móvil, lo más sencillo es determinar su trayectoria, teniendo en cuenta las fuerzas que pueden desviarla. Así, para responder a la pregunta del título hay que observar la trayectoria que la exégesis ha seguido hasta ahora. Trayectoria fijada por dos puntos, que pueden ser: primero, la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pío XII; segundo, sus últimas palabras sobre el tema, dirigidas por el mismo pontífice a los exegetas católicos reunidos en Bruselas, seis semanas antes de su muerte. A esa trayectoria la exégesis católica se ha mantenido fiel hasta ahora y se mantendrá fiel en el futuro.

Pero la respuesta, en apariencia simple, es en realidad compleja, pues plantea una serie de problemas: ¿Comienza el movimiento el año 1943? ¿Qué ha sido del trabajo exegético de los cincuenta años precedentes? La trayectoria de los últimos años, ¿prolonga sin desviaciones la trayectoria de decenios, por no hablar de siglos?

Se trata de problemas reales. Un observador que haya seguido los estudios bíblicos hasta el año 1940, más aún si ha tomado parte en ellos, y que examine el movimiento actual de la exégesis, notará quizá un extraño cambio de dirección. Siente que sucede algo nuevo, y la novedad lo inquieta hasta obligarlo a dirigirse a sí mismo y a otros la pregunta del título.

Es claro que no basta tomar 1943 como punto de partida de la trayectoria: es necesario remontarse a los comienzos del siglo para poder responder al sentido real de la pregunta. Por eso, la primera parte del artículo intenta mostrar concretamente lo que hay de nuevo en la exégesis actual, confrontando lo que sobre algunos puntos fundamentales se decía en obras anteriores a 1940 [1] y lo que sobre los mismos puntos dicen las encíclicas *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis* [2].

[1] Me limitaré a citar pasajes de las siguientes obras: L. Murillo, *Crítica y exégesis* (Madrid 1905); L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren* (Innsbruck 1905); L. Billot, *De inspiratione Sacrae Scripturae* (Roma [4]1929; [1]1906).

[2] Los documentos pontificios *Divino afflante Spiritu* y *Humani generis* son citados según el *Enchiridion Biblicum* (EB) (Roma [2]1954). Los documentos del congreso bíblico internacional de Bruselas-Lovaina se publicaron en la «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium», vols. XII-XIII, con el título *Sacra Pagina* (Gembloux 1959).

A propósito de las lenguas y culturas del Oriente Próximo antiguo, mientras el cardenal Billot escribía que «los demasiados conocimientos del Oriente antiguo han hecho perder la cabeza a algunos especialistas» (p. 177), en lo cual mostraba cierto desprecio o desestima por las ciencias positivas, Pío XII recomendaba su estudio, escribiendo que los recientes descubrimientos e investigaciones en este campo, por especial disposición de la Providencia, «invitan y amonestan a los escrituristas a aprovecharse diligentemente de tanta luz, para indagar más profundamente la Escritura, ilustrarla con más precisión y exponerla con mayor claridad» (EB 546): se trata de una recomendación tajante, que, en otro paso de la misma encíclica (EB 560), se extiende explícitamente a otras ciencias que deben usarse al servicio de la ciencia bíblica.

A los *géneros literarios* los llamaba Billot «más propiamente géneros de vanidad, que no tienen excusa, y si la admiten, la ignorancia excusa el error y la temeridad excusa la ignorancia» (p. 154), concluyendo que, en vez de averiguar «a qué género pertenecen los libros sagrados, se debía reconocer la singularidad y trascendencia de la Sagrada Escritura, la cual no admite comparación con ninguna otra obra literaria» (p. 166). Por el contrario, Pío XII, al exegeta católico que quisiera satisfacer las exigencias actuales de la ciencia bíblica, le imponía la obligación de servirse prudentemente de los géneros literarios para exponer la Sagrada Escritura y mostrarla libre de errores: debía convencerse de que no podía descuidar dicha tarea «sin perjudicar seriamente a la exégesis católica» (EB 560). La diferencia entre los dos puntos de vista es sustancial.

Sobre las *tradiciones populares:* tratando Murillo de los once primeros capítulos del Génesis, después de haber rechazado los argumentos sacados de la semejanza entre las tradiciones hebreas y las de otros pueblos, asigna un «carácter histórico perfecto» a los detalles del diluvio, la longevidad de los patriarcas, el número limitado de generaciones entre Adán y Noé, y concluye que todo ello, desde el punto de vista histórico, es perfectamente aceptable (p. 55). En cambio, la encíclica *Humani generis* escribe a propósito de dichos capítulos del Génesis: «Con lenguaje sencillo y metafórico, adaptado a la mentalidad de un pueblo poco culto, refieren las verdades fundamentales para nuestra salvación y un relato popular sobre el origen del género humano y del pueblo escogido. Si algo tomaron los antiguos escritores sagrados de narraciones po-

pulares (cosa que se puede admitir), no hay que olvidar nunca que lo hacen con inspiración divina, que los libra de errores» (EB 618).

Es claro que Murillo y Pío XII están de acuerdo sobre la verdad fundamental de la inerrancia de la Sagrada Escritura; con todo, el planteamiento y enfoque de los problemas de los primeros capítulos del Génesis difiere conspicuamente.

El problema más grave concierne a la *historicidad* de la Biblia. ¿Se ha de entender historicidad, en sentido estricto, como la entiende la moderna crítica histórica o como la entendían los antiguos griegos y romanos? O, más bien, al menos, en lo que toca a relatos de hechos lejanísimos, ¿habrá que hablar de un género histórico que, admitiendo la historicidad sustancial de los hechos narrados, deja margen a recursos épicos, como acostumbraban los historiadores del Oriente antiguo? Fonck hace el siguiente razonamiento[3]: La Biblia nos ofrece una serie de libros históricos, como atestigua la tradición; es así que la historia se ocupa de hechos realmente sucedidos y de acciones reales, que narra en enunciados directos —como admiten los especialistas del método histórico, p. ej., Bernheim—; luego la Biblia narra infaliblemente hechos históricos. Es verdad, continúa Fonck, que a la historia bíblica no se le puede aplicar plenamente el método crítico moderno, basado en la disyuntiva: o historia crítica o libre representación épica de los hechos, en la cual una correspondencia genérica con los hechos sucedidos nunca va exenta de exageraciones. Hay un tercer modo de escribir la historia: aquella en que una correspondencia exacta con los hechos, en general y en los detalles, es presentada con un método imperfecto. Es el caso de la historia bíblica, que posee una historicidad total, que abarca hasta los detalles mínimos; así lo enseñan los Padres de la Iglesia. Por lo demás, concluye Fonck, la libertad narrativa del escritor sagrado sería inconciliable con la inspiración. Por el contrario, la encíclica *Humani generis* afirma que no es legítimo invocar la historia crítica moderna (pongamos por caso, Bernheim) para probar la historicidad de los relatos bíblicos; el exegeta debe recurrir al método comparativo, según las normas de la encíclica *Divino afflante Spiritu;* y recuerda la carta de la Comisión Bíblica al cardenal Suhard, en la que se dice expresamente: «Los once primeros capítulos del Génesis, aunque no concuerden propiamente con el método his-

[3] L. Fonck, *op. cit.,* 156-159; 184ss.

tórico usado por los mejores autores greco-latinos o por los historiadores de nuestro tiempo, pertenecen verdaderamente al género histórico en un sentido que deberá ser estudiado y definido por los exegetas» (EB 618).

El último punto concierne a la *autoridad de los Padres de la Iglesia.* Según Murillo, cuando los Padres interpretan unánimemente un pasaje de la Biblia, sea cualquiera el tema de que trate, su interpretación es de fe. Por ejemplo, la unanimidad de los Santos Padres en atribuir a Moisés la redacción de todo el Pentateuco muestra que el dato pertenece a la tradición eclesiástica y apostólica y, por tanto, se ha de considerar verdad de fe [4]. En cambio, Pío XII afirma en la encíclica *Divino afflante Spiritu* que cuando la Iglesia da normas y leyes hay que tener muy en cuenta que «se trata de la doctrina sobre fe y costumbres. Que entre las muchas cosas que contiene la Escritura, son pocas aquellas cuyo sentido haya declarado la Iglesia con su autoridad; y tampoco son muchas aquellas que cuentan con una interpretación unánime de los Santos Padres» (EB 565). De hecho, «no pocas cosas, especialmente en lo que toca a la historia, fueron explicadas apenas o imperfectamente por los autores precedentes, ya que les faltaban casi todas las informaciones necesarias para aclararlas» (EB 555). Estas citas de la encíclica muestran que las afirmaciones de Murillo son exageradas y extremistas. Los Santos Padres no son testigos dogmáticos sobre cuestiones profanas que se encuentran en la Biblia o la conciernen. Su unanimidad en cuestiones históricas puede deberse simplemente a una común tradición cultural, no dogmática.

Finalmente, respecto a *nuevos problemas,* nuevos métodos y nuevas soluciones, Fonck mostraba su profundo escepticismo frente a los resultados de la ciencia moderna [5]; le parecían poco sólidos comparados con las soluciones del pasado. En cambio, la *Divino afflante Spiritu* dice que si nuestro tiempo suscita nuevos problemas y dificultades, también suministra a los exegetas nuevos auxilios (cf. EB 556). Y Juan XXIII, en su discurso con motivo de las bodas de oro del Pontificio Instituto Bíblico, insiste en que «la seriedad científica consiste a la vez en usar los nuevos medios que el progreso de la ciencia va suministrando y en afrontar con

[4] L. Murillo, *op. cit.,* 79 y 130.
[5] *Op. cit.,* 199.

valentía los problemas planteados por las nuevas investigaciones y descubrimientos» [6].

Estas referencias a la historia reciente de la exégesis no pretenden acusar a exegetas beneméritos ni poner en solfa sus teorías. Sólo pretenden mostrar con ejemplos concretos el cambio sucedido en la exégesis católica el año 1943. Tres observaciones ayudarán a completar el cuadro.

Ante todo, el cambio no se ha producido de repente, como terremoto imprevisible. Pío XII recogía en su encíclica, y en cierto modo canonizaba, resultados múltiples del estudio privado de los exegetas, cuyo pensamiento había evolucionado a medida que el método positivo aportaba datos nuevos o invitaba a revisar posiciones viejas. Por citar un ejemplo, hace un siglo, católicos y protestantes consideraban a Salomón autor del Eclesiastés. Después del estudio de Delitzsch (1875), los protestantes negaron la autenticidad salomónica; en 1900, Condamin —excepción entre los católicos— aceptaba la validez de los argumentos de Delitzsch; en 1913, Podechard, en su comentario monumental, polemizaba con los apologetas que oponían vagas posibilidades a hechos comprobados; hacia 1920 todavía sonaba sospechosa la negación de la autenticidad salomónica; el 1930, Vaccari rechazaba sin escrúpulo tal autenticidad. Actualmente, incluso autores aferrados a posiciones tradicionales suspenden criterios aplicados en cuestiones análogas y niegan resueltamente la autenticidad salomónica. Se trata de un progreso basado en estudios serios; es además un progreso en continuidad, el cual hace menos extraño el cambio sucedido en cincuenta años.

Segunda observación: mucho de lo que a principios de siglo defendían los autores citados y otros de la misma tendencia ha sido incorporado a la exégesis católica y conserva su vigor: como la doctrina fundamental de la inerrancia, la exclusión de las «apariencias históricas» y otros puntos concretos en los que la misma crítica ha revisado posturas demasiado radicales. La encíclica *Divino afflante Spiritu* recuerda y subraya esa continuidad de principios y orientaciones en sus primeras páginas. Ahora bien, no sería justo citar sólo esas páginas que confirman el pasado, olvidando el resto de la encíclica, que constituye la aportación de Pío XII.

[6] «L'Osservatore Romano», 19-2-1960.

En tercer lugar hay que observar que entre la encíclica citada y los años precedentes hay continuidad en lo «nuevo», ya que, en el terreno de la exégesis católica, junto a una escuela «estrecha» existía una escuela «ancha». En algunos puntos, la escuela «ancha» se equivocó y sus errores fueron eliminados por intervención de la autoridad eclesiástica o por el progreso de los estudios. Así, la teoría de las «apariencias históricas», defendida por De Hummelauer, fue rechazada por Benedicto XV en su encíclica *Spiritus Paraclitus.* Incluso aquel gran pionero de la exégesis católica que fue el P. Lagrange no siempre acertó en su obra *La méthode historique* y a veces exageró en las soluciones propuestas. A pesar de semejantes errores, una selección de pasajes de autores de la «escuela ancha» no sólo serviría de contrapunto a los de la «escuela estrecha», sino que además mostraría continuidad entre aquellos exegetas y las normas de Pío XII [7].

Así resulta que la exégesis católica sigue fielmente en muchos puntos lo que defendía hace cincuenta años: lo cual no asombra a nadie. En otros puntos sigue caminos nuevos: esto no debe asombrar a quien ha seguido las encíclicas pontificias.

[7] Como indicaba uno de los representantes más moderados de la «escuela estrecha», Christian Pesch, en su obra *Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione Sacrae Scripturae* (Friburgo de Brisgovia 1926) 60 y 84, las respuestas de la Comisión Bíblica, instituida por Pío X, evitaron favorecer los extremismos de ambas escuelas. A la «estrecha» le recordaba que no podía mantener interpretaciones del pasado cuando, *salva fide,* el progreso de la ciencia exigía nuevas interpretaciones; a la «escuela ancha» le recordaba que intentar rechazar todo el pasado, para comenzar desde cero, era audacia temeraria, contraria al *sensus Ecclesiae,* la cual sigue fielmente en el cauce de la tradición. Y si la Comisión Bíblica rechazó muchas opiniones de la «escuela ancha», lo hizo a veces con salvedades que desagradaron a teólogos más conservadores.

A grandes rasgos se puede decir que la tendencia estrecha predominó en los primeros decenios del siglo, mientras que en los últimos quince años ha predominado una tendencia más ancha. El cambio fue reconocido por Pío XII (EB 546) y recientemente por el cardenal A. Bea en su discurso conmemorativo de las bodas de oro del Instituto Bíblico de Roma (véase «La Civiltà Cattolica» [1960] I, 615-623): «Con esta disposición sabia, ancha y de largo alcance imponía el santo pontífice [Pío X] al nuevo instituto el deber de mantenerse a la altura de los estudios bíblicos y afines, para poder enseñar y escribir con verdadera autoridad científica y teológica. Humanamente hablando, en el momento de la fundación Pío X no podía prever la importancia, la dedicación y el esfuerzo que exigiría la ejecución de sus planes ni cómo superarían las necesidades inmediatas del período de su fundación».

Creo haber respondido a la parte más preocupada de la pregunta inicial. Cuando la novedad se estratifica en sedimentación lenta, los espectadores no la perciben, porque adaptan su ritmo al ritmo de la renovación. Si interviene cualquier factor que despareja los dos ritmos, la novedad hiere los ojos atónitos del espectador. Los padres se dan cuenta de que el hijo ha crecido cuando vuelven a verlo después de prolongada ausencia. Así sucedió el año 1943: los que habían estado ausentes del movimiento exegético descubrieron la novedad con estupor o con sospecha. Los que habían seguido el movimiento con atención se alegraron del cambio y lo asimilaron.

Falta responder a la segunda parte de la pregunta inicial: «¿Adónde va la exégesis católica después de 1943?» Podría suceder, como sucedió en tiempos de Pío X, que el movimiento haya sobrepasado la intención inmediata de Pío XII y que los exegetas se hayan desviado. La primera posibilidad justifica la sorpresa de algunos, la segunda justifica su preocupación.

Cuando Pío XII publicó en 1943 su gran encíclica, se dio cuenta de que abría una puerta nueva y ancha, por la cual entrarían en el recinto de la exégesis católica muchas novedades que sorprenderían a los espíritus más conservadores. Tal sorpresa podría engendrar sospechas y ataques. Si el régimen de sospechas y ataques prevalecía, su intención y su obra fracasarían tristemente. Por ello dedicó un párrafo de la encíclica a tutelar la libertad de los que deseaban trabajar seriamente en el campo de la exégesis: «Recuerden los demás hijos de la Iglesia que están obligados a juzgar no sólo con justicia, sino también con suma caridad los esfuerzos y fatigas de estos valientes obreros de la viña del Señor; y todos deben guardarse de aquel celo imprudente que considera sospechoso todo lo que suena a nuevo» (EB 564). En realidad, el gesto de Pío XII era un acto de confianza, inmediatamente en los exegetas católicos, mediatamente en el Espíritu Santo, que alienta en la Iglesia.

Pero ¿no han desmerecido los exegetas esa confianza de Pío XII? ¿No se han apartado del camino trazado? Ése es el nudo del problema. En caso afirmativo, la trayectoria exegética no correspondería al trazado previsto y la pregunta del título sería una pregunta angustiosa. Pues es un hecho que la encíclica *Humani generis* lamenta explícitamente algunas desviaciones. Entre los errores denunciados, algunos son más teológicos que exegéticos,

es decir, no se refieren tanto a la interpretación de textos concretos cuanto a principios teológicos sobre inspiración y hermenéutica: el sentido de la fórmula «Dios, autor de la Escritura», la inerrancia, la relación entre autoridad de la Escritura y magisterio, la interpretación simbólica y «espiritual». De estas cuestiones se puede decir que toca a la dogmática investigar el modo concreto de la inspiración y la inerrancia; en cambio, el sentido «espiritual» ha tenido poca fortuna entre la mayoría de los exegetas católicos, aferrados tenazmente —a veces obstinadamente— al sentido literal. Otro párrafo de la encíclica, tratando de la «crisis de historicidad», fuente principal de muchas preocupaciones, dice: «Se debe lamentar en particular cierto modo de interpretar con libertad excesiva los libros históricos del Antiguo Testamento; los defensores de este sistema, para defender sus ideas, apelan sin razón a la carta enviada por la Pontificia Comisión para los Estudios Bíblicos al arzobispo de París». La encíclica añade que «en cuestiones históricas hay autores que trasponen audazmente los límites y cautelas establecidos por la Iglesia» (EB 618).

Podemos preguntar si ese peligro y esa desviación afectan de hecho, hoy, a la exégesis o si han sido superados. Notemos las palabras usadas en el texto pontificio: el Santo Padre había concedido libertad a la investigación científica, con límites y cautelas. Resumidos en una fórmula, los límites serían la «analogía de la fe», pues no parece que haya habido errores sobre las declaraciones explícitas del magisterio eclesiástico. Cautelas serían normas de prudencia que, aplicadas a los investigadores, se pueden reducir a la «solidez y honestidad científicas»; aplicadas a los divulgadores, incluyen también la caridad y oportunidad para con el pueblo cristiano que lee o escucha. Pues bien, juzgar de la historicidad de un libro o pasaje de la Biblia sin elementos suficientes de juicio es ligereza científica peligrosa, porque puede comprometer hechos importantes concernientes a la historia de salvación o bien engendrar dudas e inquietudes infundadas y fácilmente evitables. Así, quien afirma la historicidad total del libro de Judit crea dificultades en el lector desde los primeros versos de la obra; quien niega historicidad al capítulo 16 de Mateo crea dificultades serias al hecho del primado de Pedro.

La crisis actual se podría localizar en ese punto preciso: exegetas que tratan el problema de la historicidad con argumentos poco sólidos, divulgadores que se complacen en lanzar al público frutos inmaduros e indigestos. Del contexto histórico y literario parece

seguirse que las palabras del papa se refieren a los que niegan a la ligera la historicidad, no a los que la afirman con la misma ligereza. Expresiones semejantes a las del papa usaron en el congreso de Bruselas el cardenal Alfrink, exegeta de profesión: «Por su parte, el exegeta procurará usar esa libertad sin crear dificultades a sus hermanos en la fe», y el obispo de Brujas: «Se ha de evitar siempre provocar, con obras o conclusiones inmaduras, un clima de incertidumbre, de malestar y desconfianza en la palabra de Dios» [8]. En el pensamiento de ambos prelados, la caridad debida a los hermanos en la fe es un aspecto importante, y vale tanto para la investigación cuanto para la divulgación: en efecto, la caridad tiene exigencias más altas que la libertad de investigación o exposición.

De las faltas de competencia o prudencia de los escrituristas se ocuparon en Bruselas los tres obispos que intervinieron en el congreso: el arzobispo de Utrecht, luego cardenal Alfrink, se lamentaba de cierta vulgarización apresurada y demasiado segura de sí: «Difícilmente se libra uno de la impresión que esa vulgarización demasiado brusca no corresponde a la intención principal que animó la actitud más flexible de la Iglesia en estos últimos años... Un poco más de disciplina y paciencia no habría perjudicado a nadie. Además, la vulgarización de algunas opiniones se podría hacer con menos seguridad presuntuosa, con un sentido más científico de lo cierto y lo incierto» [9]. El obispo de Namur insistía en la necesidad de que el movimiento bíblico, o vulgarización, estuviese encomendado a hombres competentes: «Los problemas bíblicos son tan complejos y delicados, que con frecuencia solamente los exegetas de profesión están calificados para la tarea... Entendemos que la Iglesia, en este punto, quiere reservar a sus exegetas una especie de monopolio, que han de ejercitar en estrecha colaboración con la jerarquía. No pueden ocupar su puesto a la ligera maestros no aprobados como tales por la Iglesia, o simplemente hombres de acción, preocupados, como suele decirse, de la eficiencia, y que no siempre aprecian los problemas planteados por la exégesis» [10]. Por su parte, el obispo de Brujas, monseñor De Smedt, pedía a los exegetas colaboración y prudencia en la divulgación bíblica.

[8] *Sacra Pagina* I, 66 y 59.
[9] *Ibíd.* I, 72.
[10] *Ibíd.* I, 85.

Estas afirmaciones, añadidas a las quejas de Pío XII en la *Humani generis,* nos permiten concluir que ha habido abusos de libertad y errores tanto en la investigación científica como en la divulgación: exegetas que han pecado de ligereza aceptando o proponiendo hipótesis, vulgarizadores que han faltado por impaciencia o por afán de llamar la atención del público con teorías inmaduras, ambos por no haber atendido bastante a la caridad debida a los hermanos en la fe. Reconocer tales errores de ciencia o de prudencia no nos autoriza a señalar con el dedo nombres o regiones. *A priori* es probable que donde la divulgación ha sido más intensa, el número absoluto de errores habrá sido mayor. Con todo, reconocidos los errores particulares, el juicio de conjunto es favorable y podemos hacer nuestras las palabras del obispo de Namur a los congresistas de Bruselas: «Sabemos que los exegetas católicos se aplican al trabajo con buena voluntad, con fervor y aun con entusiasmo, y pensamos que, en conjunto, responden bastante bien a la confianza de la Iglesia. ¿Que se equivocan a veces?... ¿Es que se piensa que los que nunca se equivocan son los mejores colaboradores de la jerarquía?... Ellos ofrecen a la jerarquía su buena voluntad, su trabajo y el fruto de su investigación. Y nosotros podemos decir que la jerarquía, por su parte, espera esa colaboración con confianza y la acoge con agradecimiento» [11].

Al terminar este estudio podemos concluir que los exegetas caminan por la senda trazada por Pío XII en su encíclica *Divino afflante Spiritu:* esa encíclica ha sido para ellos un faro que ha iluminado su vida y un impulso para avanzar valientemente; los problemas resueltos han sido tranquilamente incorporados a la ciencia bíblica; los nuevos problemas siguen ocupando a los exegetas. Cierto, se han dado errores y desviaciones: debidos a que los exegetas, aunque guiados en su investigación por la luz de la revelación y ayudados por los instrumentos de la ciencia, no son infalibles. Los errores han sido reconocidos y corregidos. Por lo demás, si el peligro de desviación doctrinal incumbe en cualquier época, bastan a contrarrestarlo la acción iluminadora del magisterio y el trabajo científico sólido y serio.

Sobre este punto decía Juan XXIII en su discurso, con ocasión de las bodas de oro del Instituto Bíblico de Roma: «Por desgracia, algunas nubes oscuras de cierta enseñanza, que tiene poco que ver con la verdadera ciencia, oscurecen en todos los tiempos el hori-

[11] *Ibid.* I, 78-79.

onte, intentando velar la claridad y esplendor del evangelio... :l trabajo al servicio de la verdad significa dos cosas: seriedad, soidez, lealtad científica en el estudio y la enseñanza, y, a la vez, bsoluta fidelidad al sagrado depósito de la fe y al magisterio nfalible de la Iglesia...» [12]

Por su parte, Pío XII, en los últimos meses de su pontificado, xpresaba a los exegetas católicos un magnífico reconocimiento ›or la tarea realizada. Del 25 al 30 de agosto de 1958, con motivo le la Exposición internacional de Bruselas, se celebraba un con;reso bíblico internacional en el que participaba la mayoría de ɔs mejores exegetas católicos de muchas naciones, sobre todo de 'rancia y Alemania. Estaban de acuerdo en las nuevas orientacioıes de la ciencia bíblica, continuadores de la «escuela estrecha» n muchos principios y de la «escuela ancha» en muchas cuestiones le método. Pío XII encomendó al cardenal Van Roey un menaje personal para los congresistas, en el cual decía:

> «Desde el comienzo de nuestro pontificado nos ha interesado el progreso de los estudios bíblicos, y pronto se cumplirán quince años desde que, por medio de nuestra encíclica *Divino afflante Spiritu,* quisimos "estimular cada vez más en su tarea a todos los hijos de la Iglesia que se dedican a tales estudios" y animarlos "a proseguir con todo celo, de todo corazón y con renovada energía la obra felizmente emprendida". Sabéis que después no hemos cesado de prodigar a exegetas y profesores de Sagrada Escritura muestras de solicitud.
>
> Nos es grato dirigir nuestros votos paternos a los profesores católicos, que se reunirán próximamente en Bruselas para poner en común las riquezas de su saber y para promover el progreso de cuantas ciencias exige una mejor comprensión del texto sagrado. Dóciles a la Iglesia, guardián e intérprete de la Sagrada Escritura, y apoyados en nuestra estima para su tarea a veces austera, pero importante, prosigan con confianza sus investigaciones: de ese modo "harán una gran contribución a la salvación de las almas, al progreso de la causa católica, al amor y gloria de Dios" y cumplen una tarea íntimamente vinculada a los deberes del apostolado» [13].

[12] «L'Osservatore Romano», 19-2-1960.

[13] *Sacra Pagina* I, 15-16.

4

¿HACIA UNA NUEVA SINTESIS?

Antes de hablar de una nueva síntesis del saber religioso hemos de recordar que el proceso de síntesis se puede considerar en diversas direcciones. Un organismo animal no es estrictamente una síntesis o reorganización después del análisis. La complejidad orgánica resulta de un proceso de diferenciación dirigido por un centro vivo de unidad. Por otra parte, el término síntesis en sentido estricto se puede aplicar, por ejemplo, al trabajo de un estudiante de anatomía que ensambla las partes integrantes de un modelo plástico.

El lenguaje está sometido a un proceso de diferenciación y distinción, y las ciencias humanas están más sometidas a la misma tendencia. El poder constructivo de Aristóteles, por ejemplo, se manifiesta en el progreso orgánico de la diferenciación del conocimiento, controlado por la unidad personal que dirige el proceso. Una vez que las ciencias se ponen en movimiento, el proceso de diferenciación puede crecer geométricamente, y a veces la unidad sólo es geográfica, del centro donde se cultivan múltiples ciencias, por ejemplo, Alejandría. Cada ciencia continúa diferenciándose por su cuenta hasta el estadio que muchos consideran punto sin retorno, más allá del cual la síntesis resulta imposible. A pesar de dichas tendencias, todavía hay quienes esperan en la posibilidad de una nueva síntesis del saber, como Alois Dempf.

También las ciencias religiosas han estado sometidas a ese proceso de diferenciación y división a través de los siglos. ¿Es posible una síntesis moderna del saber religioso? Si una síntesis total en el sentido de una reorganización completa es imposible, ¿será posible una síntesis orgánica por la vuelta a un principio ordenador más simple? Algunos creen discernir signos convergentes de que las ciencias religiosas se mueven hacia una nueva unidad por el camino de la simplificación.

Antes de responder a esas preguntas será útil ofrecer un rápido panorama histórico, con el deseo de aprender más que de criticar.

1. *Los comienzos*

El cristianismo no comenzó como ciencia ni como doctrina, entendiendo lo segundo como enseñanza teórica; comenzó con un manifiesto de hechos históricos, trascendentes y activos. Los escritores autorizados de la Iglesia primitiva, inspirados por Dios, no intentaron ofrecer una síntesis perfecta del saber cristiano, aunque reconocieron un centro, que era Cristo, y aunque ocasionalmente trataron sistemáticamente algunos temas del misterio de Cristo; como el tema de la gracia en la carta a los Romanos, el de Cristo en la carta a los Efesios. Aun entonces no procedieron con el método riguroso de una ciencia moderna. A lo más, podemos considerar aquellos escritos como el comienzo germinal de una diferenciación del pensamiento sobre el misterio cristiano.

Muy pronto surgieron síntesis mínimas de unos cuantos hechos organizados. Como no seguían a un proceso de diferenciación, más que llamarlos síntesis los antiguos los llamaron «credos». Los credos tienen una estructura básica, casi siempre triple, con posibilidad de desarrollo orgánico: Dios Padre, creador, para salvar a los hombres envió a su Hijo como salvador, por su muerte y resurrección; Cristo fundó su Iglesia dándole el Espíritu Santo. Aquí encontramos puntos de partida para una teología sobre la Trinidad, el plan de salvación, Cristo, su Iglesia...

Los Padres de la Iglesia comenzaron proclamando y predicando la palabra de Dios. En el curso de su actividad pastoral produjeron literatura ascética, apologética, especulación teológica, en la forma dominante de una exégesis libre y creadora. Lo que más tarde serían ramas especializadas comenzó a crecer orgánicamente. La historia de salvación se repasaba en la liturgia, y los credos se usaban como profesión de fe. Éstos crecieron más tarde en la forma de *professio fidei orthodoxa,* y en esa forma nueva se incorporaron al culto de la Iglesia. Muy pronto Ireneo inició la reflexión teológica, Eusebio de Alejandría abordó la especulación teológica con audacia y tenacidad y Orígenes intentó una síntesis en su gran obra *De principiis* (220-230 d. C.).

En estos datos esquemáticos podemos observar el movimiento orgánico de diferenciación, la radicación litúrgica de las síntesis primitivas, el contexto pastoral en que se realizaban. En otros términos: la vinculación de la doctrina cristiana a la vida cristiana. La homilía era instrumento de instrucción, exhortación, pensamiento y contemplación; la interpretación de la Escritura fue formando

técnicas medianamente definidas. Estos esfuerzos y realizaciones iban sacando a la luz tesoros de doctrina y vida cristianas. Todavía no se sentía la necesidad urgente de organizar o sistematizar. Cuando surgió esa necesidad, los credos y la historia de salvación ofrecieron sus esquemas para nuevos sistemas.

2. *La síntesis medieval*

La Edad Media ofrece ya una presentación de la verdad cristiana bien formulada y desarrollada como síntesis o sistema. Al menos a partir del siglo VII existía un caudal de doctrina diferenciada que pedía ser organizada. Siguiendo las estructuras fundamentales de los credos y de la historia de salvación, el movimiento formuló y usó reflejamente las técnicas de interpretación bíblica.

Algunos piensan que la gran síntesis medieval es la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino. La idea es justa en cuanto da a la *Summa* de santo Tomás el lugar preeminente; pero puede ser inexacta por otro concepto. La gran obra de santo Tomás es en realidad una *summa,* un manual de estudiante, y como tal representa una síntesis intelectual. Pero la síntesis del saber teológico medieval es más ancha y profunda que ese magnífico y genial resumen.

Ya Casiodoro había establecido autoritariamente la división y orden de las artes liberales: el trivio, que comprendía gramática, retórica y dialéctica, y el cuatrivio, formado por la aritmética, geometría, astronomía y música. Esas artes están al servicio de la filosofía, ésta es la sierva de la teología, teología es la interpretación de la Escritura, y por ello la teología es la «reina de las artes». Aquí tenemos una síntesis con estructura y culminación.

Volviendo a la teología o explicación de la Escritura, encontramos una técnica dominante de interpretación que pretende extraer de sólo la «Sacra Pagina» toda la doctrina cristiana. Es la teoría y técnica de los cuatro sentidos, formulada por Augustino Dacio OP (probablemente) en los dos versos:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
moralis quid agas, quo tendas anagogia.

3. *Los cuatro sentidos de la Escritura*

a) Historia.

Historia o letra es la exposición del texto sagrado en su sentido literal. Hoy llamaríamos a muchas instancias de aquel sentido literal más bien sentido obvio; pues, por la distancia cultural, lo obvio no coincide con lo literal.

Debido a la falta de crítica, actitud característica de la cultura medieval, esta primera explicación solía tomar cada detalle como simple historia, sin más. Pero hay que notar que la «historia» de una parábola no la consideraban como hecho histórico. Al hacer del sentido histórico el fundamento de cuanto sigue, los autores medievales preservaron un carácter básico y tradicional de nuestra fe, que se ocupa de hechos más que de verdades abstractas. Vinculaban al manifiesto cristiano otros hechos, por ejemplo, la historia de Esteban, enriqueciéndolo con otros textos bíblicos. El arraigo en los hechos históricos tiene valor en sí y además permite una vinculación fácil y vital con el ciclo litúrgico. La Biblia, concretamente el Antiguo Testamento, se considera no tanto como libro doctrinal cuanto como recuento de sucesos. Por tanto, su unidad no es la propia de un cuerpo de doctrina, sino la de un plan histórico de salvación. Esto pudo haber suministrado una unidad dinámica; sólo que los medievales no tenían un gran sentido dinámico de la historia, se saltaban etapas; estrechaban o suprimían distancias.

En la interpretación del sentido literal como «historia», en la ecuación historia = letra, muestran los medievales un sentido histórico básico, pero falto de crítica histórica.

b) Alegoría.

El teólogo medieval construía el edificio de la fe sobre el cimiento del sentido literal usando la alegoría. Hemos de entender este término en el sentido propio de los cristianos medievales: no es la alegoría de los retóricos, no es la práctica alejandrina de destilar ideas morales de las ficciones fantásticas y desacreditadas de los poetas. Es una visión que, a la luz de la fe, descubre y contempla en el Antiguo Testamento el misterio múltiple de Cristo y su Iglesia, relacionando hecho con hecho. Aplicando sistemáticamente los datos del AT a los del Nuevo, va penetrando y desplegando

las riquezas del misterio de Cristo. Como la alegoría «edifica la fe», la exposición alegórica del AT es teológica.

El pecado capital de este método es el alegorismo: la busca desmedida de paralelos, próximos o remotos, la explicación ingenua de detalles menudos perdiendo la visión unitaria y simple del símbolo, la falta de crítica y rigor. También se equivocaron por falta de perspectiva cuando compararon hechos con hechos. El mérito del método está en la conciencia viva de la unidad de la revelación, de su culminación en Cristo y la Iglesia y en un estudio profundamente contemplativo. Encontramos aquí un cristocentrismo histórico y doctrinal.

En sentido estricto, la alegoría no se aplica al Nuevo Testamento, ya que su «historia» o sentido literal es ya cristiano y eclesial. Alegoría es propiamente proyectar todo el Antiguo Testamento sobre el Nuevo.

c) Tropología.

Sobre el edificio de la fe, construido sobre la historia por la alegoría, los medievales superponían un tercer sentido, la tropología, que «edifica las costumbres». El sentido tropológico no coincide con el hábito alejandrino de moralizar, que expurgaba o transformaba las historias poco edificantes de los poetas. No cultiva una ética filosófica, en concreto estoica; no es una lectura «ejemplar» de la Biblia, como la toleraba la Ilustración.

La vida de Cristo es enseñanza, ejemplo y fuerza; Cristo es norma activa en sus acciones; toda la exhortación del Nuevo Testamento arranca de Cristo y conduce a él. La historia del Antiguo, al pasar por Cristo con la interpretación alegórica, es informada con el dinamismo cristiano y se vuelve capaz de edificar la vida cristiana. Así sucedió que la moral de los medievales era sustancialmente bíblica y cristiana. En la vida del cristiano revive cada día el misterio de Cristo; en cada cristiano, la Iglesia se va realizando. A veces confinaron los medievales dicha enseñanza a la vida monástica, disminuyendo su fuerza espiritual para el cristiano medio. Es una consecuencia de haberse refugiado en los monasterios el estudio de la Sagrada Escritura.

d) Anagogía.

El cuarto sentido (en rigor se debería llamar anagoge) corona los anteriores y anticipa la contemplación celeste. Las realidades te-

rrestres de Cristo y su Iglesia se miran como imagen y movimiento hacia la consumación celeste, comenzada en la resurrección de Cristo, y que se ha de completar con su gloriosa venida al final de los tiempos. El sentido anagógico imprime una tensión escatológica a la vida cristiana a la vez que vincula el presente a la eternidad futura. Con lo cual el cristiano no se pierde en sueños o utopías, sino que, partiendo de hechos antiguos y presentes, se orienta hacia el hecho final y definitivo. El sentido anagógico edifica la esperanza y es alimento de la contemplación. Aquí se sienten mucho más las restricciones monásticas, ya que la contemplación era tarea exclusiva de los monjes. Así sucedía en la práctica, pues en teoría la contemplación o anticipo del cielo se ofrecía a cualquier cristiano.

Ésta es la gran síntesis medieval: todo el conocimiento organizado en torno a la teología, toda la teología brotando de la Escritura, toda la Escritura articulada orgánicamente en doctrina cristiana, vida cristiana, contemplación cristiana.

4. *El proceso de división*

La actividad intelectual del siglo XII encerraba las semillas de especialización y división. Con los victorinos comienza un proceso inevitable a favor del análisis preciso a expensas de la unidad. En el siglo de la Escolástica se llamaba maestro de teología al comentarista de la Escritura, mientras que el bachiller exponía las Sentencias de Pedro Lombardo. Santo Tomás era ante todo teólogo, es decir, exegeta; en segundo término se ocupó de cuestiones y llegó a compilar un manual extraordinario. El uso intenso de la Escritura y la presencia de la historia vitalizan la *Summa*.

El proceso de especialización continuó asociado a la decadencia de la Escolástica en los siglos XIV y XV. Después de Trento, las síntesis teológicas adoptaban la estructura básica de las obras de Pedro Lombardo o de Tomás de Aquino; pronto comenzaron a desprenderse de tratados que antes formaban parte de la unidad, como el *De Legibus*.

Los protestantes alternaron entre el método más desligado de Lutero y el rigor constructivo de Calvino. Durante cierto tiempo dominaron las teologías «simbólicas», construidas según el esquema de los símbolos de fe; más tarde sobrevino una reacción de teología bíblica, que se presenta como «antisimbólica».

5. *Situación actual*

Demos un salto, quizá precipitado, a nuestra época. La inquietud y la búsqueda de nueva unidad en nuestras ciencias eclesiásticas corresponde a un afán semejante en las ciencias profanas. También en el campo religioso somos herederos de la especialización del siglo XIX, con sus ventajas e inconvenientes. De esa especialización hemos heredado tratados autónomos de teología fundamental, dogmática, moral, derecho canónico, historia de la Iglesia, espiritualidad, pastoral, liturgia, misionología, patrología, historia del dogma... todos copiosamente subdivididos. Si en el plano de la investigación esas ciencias separadas han hecho grandes progresos en nuestro siglo, en el plano de la enseñanza han complicado el curso teológico. La deseada unidad no se encuentra ni en la investigación ni en la enseñanza.

Alguno objetará que existe la unidad del estudio teológico: la arquitectura sencilla de los tratados, ordenados según el esquema de los credos o las sentencias, con algo de renovación. Y hallan testimonio de dicha unidad en los manuales de teología o en el índice sistemático de Denzinger-Schönmetzer. Creo que entre los estudiantes domina la impresión de multiplicidad y dispersión: el orden casual de los tratados, la inserción de disciplinas secundarias ocupan la conciencia del alumno y menguan la vaga impresión de unidad. Si en el dogma sobrevive una línea de desarrollo unitario, siguiendo el curso del credo, quedan otras disciplinas importantes, como Escritura, liturgia, moral, que no llegan a incorporarse a la unidad. Sobre todo permanece la división entre el estudio académico y el evangelio, que han de vivir y predicar más tarde los alumnos destinados al sacerdocio. Notemos que los estudiantes hacen esta misma objeción a un estudio técnico y árido de la exégesis.

Durante treinta años, la elaboración de una teología «kerigmática» ha sido el puente entre la teología como ciencia y la vida cristiana; pero la división se ahonda al proponer una teología kerigmática al lado de la dogmática. Hoy, los protagonistas de dicho movimiento opinan que toda teología debe ser kerigmática, es decir, orientada a la proclamación del misterio cristiano, y que las clases no pueden quedar lejanas de la homilía y la meditación. De nuevo se busca la reconciliación de la *lectio scholastica* con la *lectio monastica,* como en la Edad Media. Y en el Concilio Vatica-

no II algunos han expresado la necesidad de que la teología sea pastoral, no dividida artificialmente en aspectos teóricos y prácticos.

6. *Signos de cambio*

En el panorama actual podemos descubrir signos de búsqueda de una unidad que se podría comparar con la medieval, a saber: la vuelta a la Escritura como centro de vida y doctrina, como renovado punto de partida. Hay que notar que la exégesis no puede suministrar el esquema para una nueva síntesis, pues ni en la teología bíblica se ha llegado a una síntesis comúnmente aceptada; la unión de Antiguo y Nuevo Testamento está por realizar. Además, la unidad del texto bíblico ha sido sustituida por otras unidades descubiertas o supuestas por la crítica histórica: por ejemplo, las fuentes del Pentateuco, los varios Isaías, etc. Con todo, la Sagrada Escritura, analizada y expuesta con crítica, se mantiene y avanza en su posición central. Vamos a pasar revista a varios signos de retorno a ese centro.

a) Teología moral.

Karl Rahner reprochaba a la teología moral de Noldin un fallo capital: consultando el índice de autores citados, no se encuentra el sermón de la montaña. Curioso tratado de ética cristiana que prescinde tranquilamente de la enseñanza de Cristo.

Ya hemos visto cómo la moral medieval era básicamente el Nuevo Testamento más la interpretación tropológica de la Escritura, derivada inmediatamente de Cristo y su Iglesia. El Antiguo Testamento, pasando por el Nuevo, se cristianizaba y podía ofrecer enseñanzas de vida. Cristo ocupaba el centro, actuaba en su Iglesia, y en la Iglesia los sacramentos quedaban vinculados a la vida cristiana.

Hoy apreciamos una vuelta de la teología moral a la Biblia, especialmente al Nuevo Testamento. Pionero del movimiento es F. Tillmann, que concibe la ética derivada del principio del seguimiento de Cristo. O sea, que la moral cristiana arraiga en el terreno de la historia de salvación y se centra en Cristo. Otros autores han elaborado las implicaciones morales del cuerpo místico (E. Mersch, Jürgenmeier), del reino de Dios (J. Stelzenberger), de la imagen de Dios en el hombre (N. Krautwig), de los sacramen-

tos (E. Ermecke). Finalmente, B. Häring ha compuesto una síntesis vigorosa de moral cristiana, cristocéntrica desde el título, *La ley de Cristo,* o, en su nueva redacción y enfoque, *Libertad y fidelidad en Cristo* (1985). No es el momento de analizar la exégesis de Häring; lo importante es el enfoque de su obra, su fundamentación bíblica.

b) Teología dogmática.

Aunque los manuales todavía siguen el esquema de tesis y argumentos, se van acumulando indicios de un retorno a la Escritura.

Muchos profesores explican las tesis, o temas especiales, con un foco bíblico; para ellos, la Escritura ha dejado de ser una mera *sedes argumentorum* y se mira de nuevo como revelación que ha de ser escuchada y comprendida. Tal explicación escolar puede acompañar la exposición formal de tesis, que tiene sus ventajas y se apoya en una tradición de calificar la doctrina propuesta y defendida (se podrá discutir si eso no se puede hacer en forma de exposición más que en forma de prueba). El enfoque bíblico está penetrando también los apuntes escolares preparados por el profesor. Por parte de los exegetas, algunas monografías de teología bíblica pueden facilitar semejante trabajo. Indirectamente, el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* ha influido en esta inyección de vida de la Escritura en la teología dogmática. Aquí tienen los exegetas una tarea gigantesca y no parecen progresar mucho en ella.

Otro signo interesante del cambio son las discusiones ocasionales de profesores de dogma y de exégesis; por ejemplo, las sesiones de Würzburgo en 1961 y otras menos amplias de profesores de diversas Facultades o dentro de una Facultad. Sería muy de desear que tales conversaciones se multipliquen para bien de ambas disciplinas.

Otro signo interesante y prometedor es el número creciente de futuros profesores de teología fundamental o dogmática que se preparan con una licenciatura en Sagrada Escritura o con una tesis de tema bíblico; estos profesores serán capaces de actuar como puentes y de incorporar resultados de la investigación bíblica a la enseñanza de la teología. Por parte de los exegetas, si bien no les gusta usar fórmulas dogmáticas ajenas a la Biblia, están mostrando un interés creciente por el contenido teológico de la Escritura no sólo en estudios temáticos, sino también en la exégesis. El estu-

dio de los evangelios según el método que llaman de análisis de la redacción (aunque el nombre sea poco feliz) ayuda a descubrir la labor teológica de los evangelistas, una primera teología como interpretación del misterio de Cristo desarrollado en la historia. En el Antiguo Testamento, el trabajo correspondiente está más atrasado.

c) Liturgia.

Decir que la liturgia está retornando a la Biblia sería falso, pues el movimiento litúrgico precede históricamente al movimiento bíblico y ha sustentado y promovido el segundo de manera sustancial. La obra histórica de Jungmann es de 1936. En esa obra sometió a crítica teológica una situación religiosa y dio cuenta de los comienzos de la renovación litúrgica. Por entonces, los estudios bíblicos avanzaban lentamente y en silencio, tenían que pasar siete años hasta la encíclica *Divino afflante Spiritu.* Siete años cronológicos, ya que los exegetas pensaron que el reconocimiento quedaba todavía lejano en el futuro.

Recojamos algunos aspectos sueltos de la liturgia: la historia de salvación del Nuevo Testamento se conserva con pureza y a ella se incorporan textos capitales del Antiguo. El sentido de la historia, actualizada en la celebración litúrgica, se conserva vivo. La palabra de Dios se anuncia (aunque pocos la entiendan en una lengua antigua). La liturgia realiza la unión de la palabra bíblica con el sacrificio y el sacramento; un hecho importante, aunque no comprendido por todos.

El movimiento litúrgico necesita de la exégesis para profundizar sus contenidos y enriquecer la homilía. En el culto tiene la exégesis un punto de partida, en forma de comentario de la palabra inspirada. Por eso existen revistas que se llaman «Bibel und Liturgie», «Revista bíblica y litúrgica»; abundan los artículos bíblicos en la revista «Worship»; el congreso de Estrasburgo de 1957 se titulaba «Palabra de Dios y Liturgia». Los obispos alemanes, reunidos en Fulda antes de la segunda sesión del Concilio Vaticano II, juzgaban que la gran renovación eclesial habría sido imposible sin los movimientos litúrgico y bíblico.

Esto es tan evidente, que no hace falta probarlo ni desarrollarlo. Basta aquí observar la línea de un proceso. La renovación litúrgica, que pudo aparecer al principio en su atuendo de esplendor y magnificencia, muy pronto penetró en la vida cristiana y

provocó un interés creciente por la Biblia. Por su naturaleza y su inserción en la liturgia, la lectura de la Biblia abrió el camino a la meditación y espiritualidad de nuevo signo. Hasta entonces, los evangelios fueron siempre tema de meditación y alimento de vida cristiana (recordemos, p. ej., los Ejercicios Espirituales de san Ignacio); bastante menos se meditaban las epístolas y casi nada el Antiguo Testamento. Hoy tenemos un libro, de Pablo María de la Cruz OCD titulado *Espiritualidad del Antiguo Testamento,* traducido a varias lenguas. No se trata aquí de discutir el método del autor, no muy lejano del medieval, sino de anotarlo como signo de un cambio. Podemos citar obras de meditación bíblica escritas por O. Karrer, R. Tamisier, G. Fehn, G. Brillet...

El movimiento litúrgico ha conducido al triunfo de la homilía como forma específica de predicación cristiana frente al sermón temático (en el que no faltaba el influjo inmediato o mediato de Cicerón). De ahí ha partido una renovación de la predicación, que busca más y más exégesis y teología bíblica. En este punto, los diccionarios están llamados a ejercer influjo poderoso: el francés dirigido por X. Léon-Dufour y el alemán dirigido por Bauer. Ambos ofrecen excelente material para la predicación. Podemos prever que el pueblo cristiano irá conociendo pronto la Escritura y pedirá mayor riqueza y profundidad a los predicadores. El predicador, por su parte, cada vez que pronuncia una homilía, siente más la necesidad de penetrar en la palabra de Dios. Ya no le bastarán citas ocasionales, equivalente oratorio del argumento de Escritura, sino que habrá de convertir todas sus palabras en una resonancia de la palabra inspirada. Resonancia que incluye explicación, aplicación y que moviliza las cualidades personales del predicador.

d) Enseñanza.

La enseñanza de la catequesis ya ha realizado una gran vuelta a la Escritura, es decir, a la estructura y lenguaje de la Biblia: baste citar el Catecismo alemán y otros catecismos bíblicos. En diversos países esta renovación ya se ha consumado y se ha aceptado como norma. Eso significa que los niños de hoy, los jóvenes de mañana, los adultos del futuro están creciendo como cristianos en un ambiente bíblico; desde niños orientan su mentalidad hacia los hechos de la redención, la historia de salvación. Aprenden el lenguaje de símbolos religiosos básicos y asimilan un vocabulario de

raíces bíblicas. Quien crea en la importancia del lenguaje para el desarrollo intelectual apreciará la trascendencia de esta renovación catequética.

En la enseñanza secundaria hay algunos experimentos y libros para la enseñanza de la Biblia; faltan todavía profesores con sólida o suficiente preparación bíblica. No pienso que cursos veraniegos o ciclos de conferencias basten para dicha formación. En los últimos años, el Instituto Bíblico ha contado entre sus alumnos con tres Hermanos de la Doctrina Cristiana; es prematuro valorar el experimento. Cuando comienza una renovación, los licenciados en ciencias bíblicas pueden mediar entre la ciencia exegética y la educación secundaria. Los cursos de «Lumen Vitae» son prometedores para la renovación que deseamos.

En la enseñanza superior surge un nuevo fenómeno o movimiento que puede tener consecuencias importantes: los teólogos laicos. En Alemania y Estados Unidos hay un número creciente de jóvenes seglares que han terminado sus estudios teológicos y que se incorporan a facultades universitarias o a editoriales o enseñan religión. Como no han sido sometidos al programa riguroso de la formación sacerdotal, es para ellos más fácil orientar su enseñanza teológica hacia la Biblia y colaborar en el movimiento de renovación. Si quieren aportar su contribución a las ciencias sagradas, podrán hacer más relevante la teología para los laicos. Es un movimiento todavía en su infancia. Es el último signo que recojo.

Conclusión

Volvamos al punto de partida del artículo: esa renovación bíblica, que se manifiesta en líneas convergentes, ¿conducirá a una nueva síntesis? Creo que sí, si entendemos «síntesis» como unidad orgánica.

Recordemos las frases de León XIII sobre el puesto de la Escritura en la teología: «Es muy deseable y necesario que el estudio de la Escritura influya en toda la ciencia teológica y sea su alma» *(Providentissimus,* EB 114). Se entiende la Escritura interpretada por la tradición, *catholice tradita,* como unidad orgánica de Escritura y tradición para comprender y explicar la verdad revelada. La presencia de un «alma» en las diversas disciplinas puede ser principio de unidad orgánica, aunque esa unidad no se formule todavía en un claro sistema conceptual. Tampoco la

exégesis ha realizado su propia síntesis, paso previo para la síntesis de los teólogos.

La unión de doctrina con vida es más fácil y está más cerca gracias al retorno general a la Biblia: liturgia, predicación y meditación son puentes de enlace.

Mirando a los signos de los tiempos podemos prever un enriquecimiento de vida cristiana, doctrina y práctica, bajo el influjo de la palabra de Dios. La Sagrada Escritura, proclamada en la liturgia, expuesta en la homilía, enseñada en la catequesis, profundizada por la teología, seguirá fecundando las mentes cristianas. El lenguaje bíblico, concreto, histórico, imaginativo, pero también conceptual y en proceso de espiritualización, volverá a ser significativo y familiar.

Una síntesis como la de Tomás de Aquino no asoma por el horizonte. La unificación con un centro vivo y reconocido avanza rápidamente. En cuanto podemos prever, el Concilio Vaticano II impulsará el movimiento.

Epílogo con retraso

El artículo precedente parece escrito con el deseo o el sueño de una unificación del saber teológico. No sólo unidad de una *summa* de teología dogmática, sino unidad superior que acoja otras disciplinas, como moral, liturgia, espiritualidad, etc. ¿Y por qué no historia de la Iglesia?

Una síntesis semejante, ¿es deseable?, ¿es posible? Si ya la imagen del Padre, que es Jesucristo, se nos fragmenta en cuatro figuras, «según Mateo y Marcos y Lucas y Juan», más otros reflejos y destellos en el resto del NT, ¿nos toca a nosotros imponer una unidad mental? Y si algunas síntesis fueron posibles en otros tiempos, como muestra el artículo, ¿son posibles hoy? [1]

Hoy es la época de la especialización y del pluralismo. También la teología subdivide su territorio en regiones, las regiones en comarcas, las comarcas en parcelas. Y cada parcela tiene una vegetación tan proliferante, que el especialista se las ve y se las desea para cuidar de ella. Un gigante como Rahner (para hablar

[1] El intento de B. Lonergan de dar a la teología un estatuto científico moderno no ha sido recibido con la misma aceptación que su obra clásica *Insight*. Véase *Method in Theology* (Londres 1971).

de difuntos) no llegó a construir una síntesis ni lo intentó; aunque en su pensamiento existan líneas directrices.

El pluralismo, que ya es un hecho en los escritos del NT, se proclama hoy como un hecho favorable. En esa obra que han calificado de «teología para la segunda generación del Concilio», o sea, la *Iniciación a la práctica de la teología,* en el volumen primero, de presupuestos, hay un capítulo firmado por C. Geffré titulado *Diversidad de teologías y unidad de fe.* En su desarrollo señalo algunos subtítulos:

> Novedad del pluralismo teológico. El pluralismo en las sociedades modernas. El pluralismo religioso. Un pluralismo filosófico irreductible. Riqueza del misterio de Cristo... Diversidad de configuraciones históricas en el cristianismo. La unidad pluriforme de la fe. Pluralismo teológico y ejercicio del magisterio.

Parcelación y pluralismo se superan hoy medianamente con recursos limitados. Entre ellos destaca el trabajo interdisciplinar. Muchas veces se trata de un trabajo de coexistencia en el trabajo: sucede que los profesores de las diversas disciplinas residen en la misma casa o *campus* universitario... O mandan por correo a un centro sus respectivas colaboraciones. Tiene otra cara la medalla, y es que puede haber alguna cabeza rectora o un acuerdo expreso en las directrices, de modo que haya auténtica colaboración gracias a principios y fines compartidos.

El pluralismo se resuelve amistosamente concediendo la palabra sucesivamente a varios interlocutores. Lo importante es que cada uno identifique desde el comienzo su confesión o creencia o ideología o convicción. Si la tolerancia puede abrir la puerta al relativismo, el dogmatismo se abraza a la intolerancia. Juzgadas ambas en el tribunal de la caridad, el exceso de tolerancia puede alcanzar perdón. Y recordemos que «por la tarde nos examinarán en el amor».

Al repasar hoy una nota bibliográfica, uno se sorprende de la cantidad de libros escritos en colaboración por varios autores. Unas veces dos profesores y una editorial (universitaria) montan y realizan el proyecto por medio de una red de correspondencia. ¿Qué profesor maduro no ha recibido invitaciones semejantes? Muchas veces el libro recoge las aportaciones de un congreso o simposio o encuentro o conversaciones. A veces el diálogo que si-

gue a las ponencias también es registrado y publicado. En tales empresas se conjuga la unidad del tema con la pluralidad y aun el pluralismo de los colaboradores.

Si ante la riqueza insondable del misterio la mente humana se siente desproporcionada, ese tipo de pluralismo podría ser confesión humilde y búsqueda ansiosa de aspectos o facetas de lo que no podemos poseer totalmente. Y con todo, el deseo de unidad y de sistema vuelve a reclamar, sea en la etapa de la formación, sea en momentos especiales de nuestra vida.

Pues bien, el artículo precedente parece concebir la unidad según un modelo arquitectónico, como construcción mental geométricamente planeada y artesanamente ejecutada. Mientras que el Concilio, en la *Dei Verbum* y en la *Optatam totius* (sobre la formación sacerdotal), parece usar un modelo orgánico, vital. La *Dei Verbum* (cap. VI, n. 24) dice que «el estudio de la Escritura debe ser como el alma de la sagrada teología». La *Optatam totius* (cap. V, n. 16) recomienda: «Fórmense con especial diligencia en el estudio de la Sagrada Escritura, la cual debe ser como el alma de toda la teología».

La frase y la imagen están tomadas de la encíclica *Providentissimus* de León XIII, y las recoge también la encíclica *Spiritus Paraclitus* de Benedicto XV. ¿De dónde procede la frase? En un interesante artículo nos lo dice J. M. Lera, *«Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae». Notas sobre el origen y procedencia de esta frase,* en *Homenaje a José Alonso Díaz* (Madrid 1984) 409-422.

Probablemente León XIII recibe la frase de Cornely, éste la toma de la congregación general XXIII de los jesuitas (1883) y ésta la toma de otro decreto de la congregación general XIII (1687).

Finales del siglo XVII, tiempo de decadencia teológica; finales del XIX, tiempo de crisis con intento de renovación. Otra cosa es el modo como se aplicó dicho principio, tema que no voy a perseguir aquí. En cambio, es posible observar brevemente cómo entendieron la frase los documentos pontificios recientes. La *Spiritus Paraclitus* (1920) inserta la frase en un párrafo sobre el «argumento de Escritura». Después de lo dicho en el primer artículo del presente volumen sobre el *argumentum Scripturae,* basta citar dicho párrafo en su texto original: «Deinde, ut res postulaverit, argumenta ex Scriptura petenda sunt, quibus fidei dogmata illustremus, confirmemus, tueamur. Quod ille [Jerónimo] mirifice

praestitit adversus sui temporis haereticos dimicans: quos ad refellendos, quam acuta, quam solida e locis Scripturae arma desumpserit, omnia eius opera luculenter ostendunt. In quo si eum imitati erunt nostri Scripturarum interpretes, id profecto consecuturum est —quod decessor noster in Encyclicis Litteris *Providentissimus Deus* "maxime optabile et necessarium dixit"— ut eiusdem Scripturae usus in universam theologiae influat disciplinam eiusque prope sit anima» (EB 483).

Aquí vemos —y es ya una observación hermenéutica— cómo una frase puede desbordar la «intención del autor». Después del Concilio podemos entender o indagar la imagen de la Escritura como principio vital de la teología.

El alma unifica sin construir con piedras o ladrillos. Provoca la diferenciación progresiva, mantiene la cohesión. El alma está presente y actúa en cada órgano, en cada función. Pero si el modelo no elabora reflexivamente, puede quedar inoperante. Creo que hoy reina el afán sincero de que la Escritura ilumine y vitalice cualquier parte de la teología, cualquier tema particular. Otra cosa es el modo de articular y organizar ese empeño.

El tratado *Mysterium Salutis* quería articularse según la «historia de salvación», principalmente presentada en la Biblia. La nueva *Iniciación a la práctica de la teología*[2] prolonga la historia de salvación a la vida histórica de la Iglesia, siempre modelada e iluminada por la Escritura. Es común a ambas el interés reencontrado por la historia, que había casi desaparecido de los tratados teóricos y metafísicos. En la segunda obra citada es notable el puesto que ocupan dos categorías, el símbolo y el relato; ambas empalman en primera instancia con el lenguaje bíblico. Se puede formular al revés: la atención dedicada a la Biblia en el estudio y en la vida cristiana ha llevado a redescubrir el valor teológico del símbolo y del relato.

Este breve epílogo tiene que acabar aquí, truncado. Quizá sea consecuencia del principio «animador» de la Escritura el que el pensamiento teológico nunca se convierta en cristal perfecto e inerte. Quiero que este epílogo transporte al lector a una exposición amplia y ordenada con bibliografía pertinente. En lengua castellana está: José Castillo, *La teología después del Vaticano II*, en *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985) 137-172.

[2] Ambos libros fueron publicados en Madrid por Ediciones Cristiandad.

5

HERMENEUTICA A LA LUZ DEL LENGUAJE Y LA LITERATURA *

Todavía hay personas que creen que la hermenéutica es una ciencia específica y exclusivamente bíblica; quizá esa creencia se deba al hecho de que la hermenéutica creció y se desarrolló en el terreno de la interpretación bíblica. Por ser la Biblia libro inspirado —parecen razonar—, necesita de una hermenéutica; mientras que los autores profanos se entienden y se explican sin hermenéutica. Tales personas se maravillarían al escuchar que también Shakespeare, Tirso y Racine requieren su correspondiente hermenéutica. Sospecho que se maravillarían también con el burgués de Molière al averiguar que durante años habían estado hablando en prosa. Ahora bien: si alguien puede hablar de manera absolutamente unívoca y hacerse entender con irresistible eficacia es Dios, y, por tanto, si alguna palabra no necesita hermenéutica sería la palabra divina. Pero no es así: la Biblia necesita una hermenéutica por ser palabra divina en palabra humana, *per prophetas,* y comparte esa necesidad con cualquier obra literaria humana.

Creo que la primera tarea de la hermenéutica bíblica, o al menos para una revisión fecunda de nuestro tratado, es colocarlo en un contexto natural y amplio de hermenéutica general. Y para

* Este artículo reproduce una conferencia pronunciada en 1962 en el congreso de la «Catholic Biblical Association of America», con algunas adiciones escritas para su traducción y publicación en *Bible et Vie Chrétienne* y con algunos retoques accidentales. Cuando se preparaba el texto de la conferencia, entre 1961 y 1962, todavía no había llegado a la exégesis católica el impacto de la nueva hermenéutica ni de la nueva lingüística. Bultmann ejercía algún influjo, Gadamer resultaba desconocido. Por otra parte, la exégesis católica crítica, promovida por la *Divino afflante Spiritu,* se veía sometida a un nuevo asalto por parte de grupos conservadores. Eran vísperas del Concilio. El autor llevaba dos años explicando el tratado *De inspiratione et hermeneutica.* Quizá represente este artículo una primera reacción balbuciente a las nuevas tendencias y pueda leerse ahora como esbozo de programa de actividades futuras.

realizar esa tarea es particularmente útil la reflexión sobre el lenguaje y la literatura [1].

1. *El lenguaje: hablar*

Entre un nominalismo práctico y aun escéptico y un realismo ingenuo se mueven las ideas de no pocos sobre el lenguaje [2]. Como si el lenguaje fuera un recipiente neutro que recoge y derrama la realidad del mundo sin cambiarla; como si el lenguaje fuera un vehículo que transporta nuestro mundo interior de pensamiento una vez que está terminado y sin afectarlo [3]. No es éste el mo-

[1] El tratado filosófico de Hans Georg Gadamer *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tubinga 1960) se abre con un análisis de la verdad en la obra de arte: «Freilegung der Wahrheitsfrage an der Erfahrung der Kunst». La tercera y última parte del libro considera el lenguaje como punto de referencia de la hermenéutica: «Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache».

[2] Se podría escribir un moderno diálogo *Krátylos* ampliando el horizonte de los puros nombres a toda la realidad del lenguaje. Según Hermógenes, los nombres son señales convencionales atribuidas a las cosas (384d). Según Cratilo, el que sabe los nombres, sabe las cosas (435d). Sócrates critica los extremos de ambas posiciones, reconoce a los nombres una función cognoscitiva y explicativa (388b), después traspasa la discusión al conocimiento de las realidades estables, las ideas. Al diálogo platónico habría que añadirle la consideración social del lenguaje y su carácter de sistema o estructura y los usos concretos del lenguaje. Walter Porzig ha escrito un diálogo moderno en el segundo capítulo de su libro *Das Wunder der Sprache* (Berna [2]1957): «Participantes en el diálogo: un psicólogo, un zoólogo, un profesor de lingüística, un invitado».

[3] Concepción puramente instrumental, no en el sentido del *órganon* socrático, *diakritikón tês ousías,* sino para exteriorizar pensamientos. «Es soll damit gesagt sein: das Denken enthebt sich so sehr des Eigenseins der Wörter, nimmt sie als blosse Zeichen, durch die das Bezeichnete, der Gedanke, die Sache in den Blick gerückt wird, dass das Wort in ein völlig sekundäres Verhältnis zur Sache gerät. Es ist blosses Werkzeug der Mitteilung, als das Heraustragen *(ekphérein)* und Vortragen *(lógos prophorikós)* des Gemeinten im Medium der Stimme. Es liegt in der Konsequenz dessen, dass ein ideales Zeichensystem, dessen einziger Sinn die eindeutige Zuordnung aller Zeichen ist, die Macht der Worte *(dýnamis tōn onomátōn),* die in den konkret gewachsenen historischen Sprachen gelegene Variationsbreite des Kontingenten, als eine blosse Trübung ihrer Brauchbarkeit erscheinen lässt. Es ist das Ideal einer characteristica universalis, das hier entspringt» (Gadamer, *op. cit.,* 391).

mento de refutar el realismo ingenuo del lenguaje. Un poco de filosofía del lenguaje sería muy útil en los estudios humanísticos.

El lenguaje no repite sin mutación el mundo exterior ni transporta sin más la realidad interior del hombre. El lenguaje es una acción hermenéutica de diversos grados [4]: hablar es interpretar, en corriente continua; dialogar es interpretar, en corriente alterna; y de modo equivalente, escribir y leer [5].

En el lenguaje humano el mundo exterior se humaniza, recibe una forma humana [6]: entra en un sistema ordenado, donde actua-

[4] Hermann Noack, *Sprache und Offenbarung. Zur Grenzbestimmung von Sprachphilosophie und Sprachtheologie* (Gütersloh 1960) 17: «Die entscheidende Erkenntnis der neueren Sprachphilosophie und Sprachwissenschaften besteht in der Wiedergewinnung, Ausweitung und Vertiefung der schon von Vico, und Hamman gewonnenen, von W. von Humboldt an einem reichen Material Sprachwissenschaftlicher Forschung erläuterten und erhärterten Einsicht, dass die Sprache der vielfältigen *Auslegung* der von uns erfahrenen Wirklichkeit, das heisst der Welt und unser selbst, nicht nur (als Ausdrucksmittel) dient, sondern selbst eine, ja sogar die ursprüngliche Auslegung ist. Diese Erkenntnis ihres *hermeneutischen Charakters* ist zwar in verschiedener Weise begriffen worden: ... Trozt unverkennbaren Meinungsverschiedenheiten über die adäquate Methode und über viele Einzelheiten herrscht weitestgehende Einhelligkeit in bezug auf die Grundthese von dem hermeneutischen Charakter der Sprache».

[5] Fácilmente corremos el peligro de considerar escritura y lectura como realidades primarias; o restringimos la función hermenéutica a las obras escritas. También en este aspecto la Sagrada Escritura constituye un caso particular en un contexto amplio. Véase Friedrich Kainz, *Psychologie der Sprache,* vol. 4 (Stuttgart 1956). Por otra parte, el poseer solamente una notación escrita, sin conocimiento exacto de su realidad sonora, hablada y declamada, puede introducir un nuevo problema hermenéutico, sobre todo en obras literarias intensamente ligadas a la recitación. Kainz, *op. cit.,* vol. 3, pp. 30-31: «H. Paul weist ausdrücklich daraufhin, dass uns die Kunde über abweichende Sprachzustände in der Vergagenheit ausschliesslich durch das Medium der Schrift zukommt, das Geschriebene aber nicht die Sprache selbst ist und die verschriftete Sprache erst einer Rückumsetzung bedarf, ehe man mit ihr rechnen kann. Noch eindriglicher legt O. Jespersen dar, dass ein grosser Teil der Linguisten der lebendigen Sprache hilflos gegenübersteht, weil sie unbedenklich die Schrift für die Sprache nehmen und unfähig sind, in Lauten statt in Buchstaben zu denken».

[6] En la distinción de H. G. Gadamer, la actividad humana del lenguaje constituye en *Welt* lo que para los animales es *Umwelt:* «Der Begriff der *Welt* tritt damit in Gegensatz zu dem Begriff der *Umwelt,* wie sie allen auf der Welt seienden lebendigen zukommt» *(op. cit.,* 419). Admitiendo con

liza su inteligibilidad. El hombre interpreta el mundo al transformarlo en lenguaje, en una articulación que imita la primera página del Génesis [7]. En el lenguaje, el hombre interpreta sus experiencias interiores, articulándolas en formas significativas y comunicables. Aunque precede en la mente una vaga idea de lo que se desea comunicar, esto no queda terminado sino en la formulación verbal [8]. Lo podemos llamar la articulación del sentido. El hombre interpreta sus experiencias internas al transformarlas en lenguaje, en una especie de creación en que se revela a sí mismo.

Estas operaciones las realiza el individuo utilizando una lengua concreta, realidad social compartida por la comunidad, que, como sistema de formas, es ya una cierta interpretación de la realidad [9];

Uexküll la diferencia de los mundos correspondientes a las diversas especies animales, el hombre no es uno más en la serie, sino que se alza sobre ese mundo circundante precisamente por el lenguaje. Adán, nombrando a los animales según sus nombres específicos, no propios, está preparado para comprender que no puede colocar a Eva en la serie; sólo puede nombrarla con su propio nombre específico: *ʾîš - ʾiššâ*.

[7] En el estado actual del Génesis, como unidad resultante de un proceso de composición, Adán prolonga la actividad nombradora de Dios. Dios nombra solamente noche, día, cielo, tierra y mar; después sigue creando ordenada y articuladamente «según especies». Adán se adueña intelectualmente del mundo animal, articulando la abigarrada procesión de los animales en una serie coherente de nombres específicos.

[8] Kainz afirma, contra diversos autores, la existencia de esa idea vaga previa y al mismo tiempo reconoce la función perfectiva del lenguaje: «Dass ein grossteil der zu äussernden Gedanken erst beim Reden, d.h. während des Sprechakts und durch denselben zustandekommt, hat Dessoir treffend hervorgehoben. Wenn die Schule verlangt, man solle erst fertig gedacht haben, ehe man sich zum sprechen anschickt, so verlangt sie etwas psychologisch Unmögliches oder doch etwas im Leben selten genug Verwirklichtes. Denn ein grossteil der logisch ausgeführten Gedanken besteht vor der sprachliche Formulierung gar nicht, die ja nicht nur ein Mittel der Darstellung und Mitteilung von Gedanken, sondern auch und vor allem ein solches zur Entwicklung und Ausbildung derselben ist. Wir haben auch schon zugegeben, dass die Prozesse des Denkens und der sprachlichen Formulierung zeitlich fast identisch sind und im Sinne einer Funktionssymbiose fördernd aufeinander einzuwirken vermögen. Aber grundsätzlich muss daran festgehalten werden, dass das Haben von Gedanken trotz der Enge der hier zutagetretenden Beziehungen mit dem Prozess der sprachlichen Formulierung nicht zusammenfällt» (*op. cit.*, vol. 3, 121).

[9] El lenguaje de la comunidad es entendido en su concreción, en sus posibilidades ya realizadas y de nuevo disponibles; por tanto, no como pura

interpretación que puede diferir de una lengua a otra, del inglés al chino, del español al guaraní. Si consideramos el lenguaje en dos niveles, lengua concreta *(langue)* y uso personal *(parole)*, en ambos se encuentra la función interpretativa [10]. Todo hombre es capaz de interpretar el mundo y a sí mismo; cada lengua es un cierto sistema de interpretación socialmente compartido; el individuo realiza su interpretación personal dentro del sistema de formas que le ofrece su lengua. Por ser uno hombre, puede y necesita interpretar el mundo; por haber crecido en una lengua, tiene uno la mente parcialmente configurada por una organización de conjunto; al aprender otras lenguas, ensancha uno los recursos mentales de interpretación; por temperamento y formación tiende uno a dar su interpretación personal de las cosas y los hechos.

Hablar es interpretar. El lenguaje tiene una función hermenéutica [11].

abstracción gramatical, sino ligado a múltiples realizaciones acumuladas y ofreciendo muchas formas expresivas. Fácilmente se puede caer en la exageración, asignando a la lengua materna una función dominadora que deja poquísimo espacio a la libertad del uso individual y descuidando elementos casuales y no sistemáticos. En el libro de L. Weisgerber *Das Gesetz der Sprache* (Heidelberga 1951) no falta un capítulo sobre el uso individual de la lengua materna con la distinción «der sprachbestimmte, der sprachgebildete, der sprachmächtige Mensch» (pp. 126-160). Edward Sapir, que niega toda correlación entre lengua y cultura, concede la diversidad activa de las lenguas cuando se usan en la obra literaria: «Language is the medium of literature, as marble or bronze or clay are the material of the sculptor. Since every language has its distinctive peculiarities, the innate formal limitations — and possibilities — of one literature are never quite the same as those of another. The literature fashioned out of the form and substance of a language has the color and the texture of its matrix». *Language. An Introduction to the Study of Speech* (Nueva York 1921; 1949) 222.

[10] Para la clasificación puede verse la exposición sistemática de teorías y distinciones en la obra citada de F. Kainz, vol. 1, pp. 18-24.

[11] Noack, *op. cit.*, 19: «In diesem Sinne kann und darf man von der hermeneutischen Funktion der Sprache reden. Ihr Sinn ist also, dass in der Sprache, das heisst, in den einzelnen Sprachen, die Wirklichkeit ausgelegt wird und dass diese Auslegung allen sich besondernden und voreinander sondernden Weisen der Auslegung, also der wissenschaftlichen Erkenntnis, der künstlerischen Deutung, der praktischen Beurteilung usw., zugrunde liegt und vorgeordnet ist».

2. *El lenguaje: entender*

Entender el lenguaje es la segunda operación interpretativa. En una pieza de lenguaje, el hablante ha objetivado su experiencia haciéndola comunicable; el oyente recibe el discurso y realiza una operación correspondiente de subjetivación. Lo cual es un proceso que se podría dividir analíticamente en varios estadios [12].

En el primero percibimos una masa sonora articulada, que la apercepción elabora en fonemas de la lengua, eligiendo algunos rasgos relevantes y completando el resto; ello nos permite entender sílabas mal pronunciadas o pronunciadas a medias. Hay individuos que escuchan con precisión y añaden poco por su cuenta; otros dan más espacio a la actividad aperceptiva. Cuando escuchamos una lengua extranjera que no dominamos, el esfuerzo de atención se orienta hacia la percepción exacta y completa.

En el segundo estadio convertimos la serie de fonemas ya elaborados en una palabra o frase de nuestra lengua, eligiendo de nuevo rasgos relevantes y completando el resto activamente. También aquí se pueden distinguir los dos tipos: el que escucha puntualmente y el que da más espacio a la propia actividad. En este estadio o en otro sucesivo reconocemos la forma sonora como palabra significativa; si no conocemos dicha palabra, quizá adivinemos su sentido por analogía o por conciencia de la raíz.

En el último estadio entendemos la frase como figura *(Gestalt)*, seleccionamos un significado de la palabra dentro de la totalidad de la frase, comprendemos el núcleo central significativo y los elementos periféricos de connotaciones, alusiones; captamos lo conceptual, lo imaginativo, lo emotivo.

Esto quiere decir que el entender una pieza de lenguaje es un proceso activo de interpretación, por el cual realizamos, en sentido inverso, una acción que responde al proceso interpretativo de hablar. En el lenguaje corriente, la doble operación interpretativa se realiza de ordinario sin tensiones ni problemas. Ni el que habla deforma el mundo al imponerle su forma humana y personal, ni el que escucha deforma el mensaje al asumirlo y asimilarlo. Entender el lenguaje es una operación hermenéutica.

[12] Resumo aquí la minuciosa descripción de Kainz, *op. cit.,* vol. 3, pp. 331-484.

3. *Problema y garantías*

Todo ello no significa deformar o falsificar, sino que es la forma humana de conocer en sociedad. Cuando dos hombres dialogan, participan ya en una común y radical visión del mundo y en muchas radicales experiencias humanas. Por el hecho de dialogar en una lengua determinada comparten los dos un bien común, los mismos hábitos fonémicos, semánticos, sintácticos, etc. Si dialogan sobre una ciencia común, una religión común, una actividad común, las garantías de una recta interpretación en el proceso normal del lenguaje son sólidas. Porque dar forma no es deformar, transformar no es deformar, interpretar no es falsificar.

Pero si anulamos el plano común de lengua o de mundo mental, la actividad hermenéutica normal del lenguaje puede convertirse en problema. Si nos retiran el terreno común, no hacemos pie y la interpretación nos puede ahogar en sus aguas falaces. Si un terremoto cultural quiebra el suelo común, se hace muy difícil la inmediata comprensión.

Un caso bien conocido es la diversidad de lenguas [13]. La palabra griega *hermeneúein* significa sencillamente traducir, y traducir es interpretar, trasponer de un sistema de formas a otro. Hay algunos que ante una traducción que no calca la forma sintáctica del original, que practica transformaciones, comentan reprobando: «no es traducción, sino interpretación». Como si hubiera una traducción que no fuese interpretación; como si forzar la forma extranjera sobre la propia lengua fuera un acto neutral y objetivo. Se pueden multiplicar las garantías de fidelidad y, con todo, el acercamiento será asintótico, un acercarse progresivo sin llegar a tocar. Si las lenguas son antiguas o muertas, el problema se complica porque disminuyen los recursos interpretativos. Traducir la Biblia es un trabajo hermenéutico bastante comprometido.

[13] La fórmula del acercamiento asintótico procede de Alfonso Reyes, según comunicación de Gerardo Diego. Ed. Sapir distingue dos tipos de traducibilidad, según la participación del medio del lenguaje. Véase también Gadamer, *op. cit.,* 362. Sobre dificultades, peligros y procedimientos para traducir poesía bíblica he escrito un artículo, *Traducción de textos poéticos hebreos:* «Estudios Bíblicos» 19 (1960) 311-328.

4. *Lenguaje literario*

El lenguaje literario es un caso particular. Entre sus características podemos señalar: el uso deliberado de las formas [14], la atención prestada al medio, la riqueza y densidad de contenidos. El lenguaje cotidiano suele ser más pobre o menos denso de contenido, no presta atención especial al medio (salvo los hablantes que se escuchan a sí mismos), usa formas convencionales sin particular selección o valoración. Al hablar de contenidos me refiero a la totalidad de comunicación, que no se reduce adecuadamente a información conceptual. El lenguaje literario, por una parte extrema el contenido, por otra apura las formas. Si todo lenguaje es interpretación, acto hermenéutico, el lenguaje literario lo es en mayor grado. El lenguaje literario, en su esfuerzo por dar forma, no estrecha, sino más bien ensancha el campo de observación a las zonas más profundas y sublimes de la vida humana. Los grandes intérpretes del hombre no se llaman únicamente Wundt o Freud o Jung, sino también y más Cervantes, Shakespeare y Tolstoi.

Si entender una pieza de lenguaje es un proceso activo de interpretación, mucho más lo es entender una obra literaria, sea novela, drama o poema lírico. No podemos leer *Ana Karenina* como leemos el periódico; un gran drama lo comprendemos mejor la segunda o tercera vez que asistimos a la representación; un intenso poema lírico tenemos que leerlo lentamente. Tener experiencia del mundo poético del autor, conocer su repertorio de formas comunes o personales nos pone en posición ventajosa para realizar con éxito la operación hermenéutica. Conocer el repertorio de formas usadas por los escritores bíblicos es una excelente preparación hermenéutica. No puedo menos de admirar a los que se sienten capaces de escribir literariamente sin usar formas literarias, o a los que piensan que la Biblia, por ser palabra de Dios, está libre de formas literarias. Los escritores bíblicos, al trasponer las experiencias religiosas a formas literarias, las hacen comunicables y duraderas. Al dar forma no deforman, al interpretar no falsifican. Es el lector que desconoce esas formas quien se expone a deformar el sentido de la obra, a falsificar su interpretación; como un músico que confundiese la clave o la tonalidad de la partitura.

[14] Puede consultarse H. Lützeler, *Einführung in die Philosophie der Kunst* (1937).

5. *Lenguaje literario y técnico*

Se diría que una lengua anula la tensión hermenéutica: precisando o recortando, definiendo o delimitando, intenta alcanzar sentido y valor absolutos [15]. Absoluto, es decir, desligado del tiempo o universal, desligado de la persona u objetivo. La lengua técnica opera con términos unívocos, que define con la máxima precisión; utiliza sentencias simples, emplea a veces una lengua franca, como el latín de la Escolástica. Una lengua técnica es también una interpretación de un sector de la naturaleza o la vida; pero el lector entrenado en dicha lengua no tendría teóricamente ningún problema hermenéutico. Digo teóricamente porque ninguna lengua técnica puede prescindir totalmente de elementos del lenguaje ordinario [16].

[15] Desde un punto de vista lingüístico personal dice Sapir: «A scientific truth is impersonal, in its essence is untinctured by the particular linguistic medium in which it finds expression. It can as readily deliver its message in Chinese as in English (provided, of course, Chinese is careful to provide itself with the necessary scientific vocabulary). Nevertheless it must have some expression, and that expression must needs be a linguistic one. Indeed the apprehension of the scientific truth is itself a linguistic process, for thought is nothing but language denuded of its outward garb. The proper medium of scientific expression is therefore a generalized language that may be defined as a symbolic algebra of which all known languages are translations. One can adequately translate scientific literature because the original scientific expression is itself a translation» *(op. cit.,* 223). Véase también Cleanth Brooks, *The Well Wrought Urn* (Nueva York 1947) 9s.

[16] Desde un punto de vista más filosófico, dice Gadamer, *op. cit.,* 392: «Denn was ist ein *Terminus?* Ein Wort, dessen Bedeutung eindeutig eingegrenzt ist, sofern es einen definierten Begriff meint. Ein Terminus ist immer etwas Künstliches, sofern entweder das Wort selbst künstlich gebildet oder — der häufigere Fall — ein bereits im Gebrauch befindliches Wort aus der Fülle und Breite seiner Bedeutungsbezüge herausgeschnitten und auf einen bestimmten Begriffsinn festgelegt wird. Gegenüber dem Bedeutungsleben der Worte der gesprochenen Sprache, von dem Wilhelm von Humboldt mit Recht gezeigt hat, dass ihm eine gewisse Schwankungsbreite wesentlich ist, ist der Terminus ein erstarrtes Wort und der terminologische Gebrauch eines Wortes eine Gewalttat, die an der Sprache verübt wird. Im Unterschied zur reinen Zeichensprache des Logikkalküls bleibt jedoch der Gebrauche einer Terminologie (wenn auch oft in dem Modus des Fremdwortes) in das Sprechen einer Sprache eingeschmolzen. Es gibt kein rein terminologisches Sprechen...».

La lengua literaria se encuentra en el otro extremo: ama la pluralidad y complejidad, incluye el factor personal de autor y lector, actualiza connotaciones, despierta alusiones, no rehúye ambigüedades sugestivas, prefiere la novedad inesperada y la sorpresa, traspone la expresión a plano metafórico o simbólico... [17] De aquí la delicia y el riesgo de leer obras literarias, la pluralidad de interpretaciones entre los críticos y la elaboración de técnicas interpretativas, desde los alejandrinos a la nueva estilística [18].

¿Quién negará que esto sucede en la Biblia, particularmente en el Antiguo Testamento? La mayor dificultad de interpretación no reside muchas veces en la lengua hebrea, sino en el lenguaje poético. A fray Luis de León lo acusaron por haber interpretado el Cantar de los Cantares en clave poética; al cabo del tiempo, sus jueces lo absolvieron; pero es difícil absolver a sus acusadores de ceguera artística ante hecho tan manifiesto.

En el caso del diálogo ordinario, la tensión hermenéutica, cuando existe, se sitúa entre los dos polos: del que habla y del que escucha [19]; en el lenguaje literario, la tensión se concentra en la obra, puente entre el autor y el lector, objetivación artística que vuelve a ser subjetivada. La tensión hermenéutica puede crecer con la distancia temporal o cultural.

Aquí hay que colocar uno de los mayores problemas hermenéuticos de nuestros días: la trasposición del lenguaje literario de la Sagrada Escritura al lenguaje técnico de la teología dogmática. Problema ya sentido en Calcedonia y agudizado en nuestros días por una tradición teológica escolar bastante alejada de la Escritura. También aquí entraría el problema reciente de la inculturación en su vertiente teológica: ¿hay que pasar por la conceptualización occidental para el ejercicio teológico en otras culturas?, o ¿se puede partir inmediatamente de la Biblia, trasponiendo sus símbolos a los correspondientes de otras culturas, como base para el quehacer teológico? He aquí un problema hermenéutico de enorme alcance, que ya no es posible eludir.

[17] Desde un punto de vista literario, véase Wellek y Warren, *op. cit.*, cap. II.

[18] Una excelente descripción de técnicas es el citado libro de Wellek y Warren. Puede verse también S. E. Hyman, *The Armed Vision* (Nueva York 1948).

[19] Sobre la conversación pueden verse: Kainz, *op. cit.*, vol. 3, pp. 485-530, y Gadamer, *op. cit.*, 361.

6. *La distancia*

Ya he mencionado la distancia entre dos lenguas que intentamos colmar con un movimiento doble: o traduciendo el original a nuestra lengua, o aprendiendo la lengua original. El conocimiento de la lengua original es hoy requisito filológico para interpretar textos; con todo, no olvidemos que muchos autores antiguos hicieron importantes aportaciones interpretativas aun desconociendo el griego o el hebreo de los libros sagrados.

La distancia temporal dentro de la misma lengua es menos grave, aunque hayamos de contar con la evolución semántica de las lenguas. La distancia cultural es el problema más grave, a veces casi insuperable. En una cultura cerrada, la continuidad de la tradición amortigua el problema de la distancia; aunque una cultura cerrada y viva puede engañar con sus cambios paulatinos y acumulados.

Una cierta distancia y tensión siempre existirán, porque el teorema hermenéutico incluye dos personas en relación concreta. No se puede suprimir una tensión que es connatural, el remedio es reconocerla y resolverla. No destruimos nuestra personalidad, nuestras creencias, para comprender al prójimo, porque nuestra personalidad es el espacio desde el cual nos asomamos al prójimo. Lo peligroso, lo ingenuo es soñar con la pura objetividad, como si el observador estuviera enteramente fuera del proceso; lo objetivo es conocer todos los factores y contar con ellos al plantear y resolver el problema. En una situación polémica es muy fácil acusar al adversario de prejuicios que enturbian la objetividad, y el adversario puede replicar en términos semejantes, y ambos pueden tener algo de razón. Sólo que, en vez de «prejuicios» —juicios previos ya pronunciados—, deberían hablar de puntos de vista, presupuestos. Bultmann habló de «precomprensión», y la postuló como condición de toda comprensión. Reconozcamos la presencia de los dos polos y distancia, y con esos factores busquemos una solución razonable al problema.

7. *Doble movimiento*

La solución puede describirse como un movimiento doble: trasladar la obra literaria a nuestra lengua, época y mentalidad, y trasladarnos nosotros a la lengua, época y mentalidad de los autores.

Si partimos de nuestro punto de observación, el primer movimiento se puede llamar centrípeto y el segundo centrífugo: el lector es el centro. Si partimos de la obra como centro, habrá que invertir las denominaciones.

Podemos ilustrarlo con ejemplos tomados de la interpretación pictórica de la Biblia. Los pintores medievales vestían a los personajes bíblicos con trajes medievales, ponían a los soldados de Josué armaduras de caballero, dibujaban las ciudades bíblicas como Viterbo o Asís o Toledo. A fines del siglo pasado, una escuela de pintores aspiró a reconstruir en sus cuadros los objetos del Nuevo Testamento. ¿Son éstos mejores intérpretes del texto bíblico que los medievales?

Los comentaristas antiguos y medievales fueron maestros del primer movimiento: leyendo el Antiguo Testamento en contexto cristiano, actualizándolo en la liturgia; en cambio, no cuidaron bastante el segundo movimiento (lo mismo hicieron con los autores grecolatinos). La filología de los dos últimos siglos ha insistido en el segundo movimiento, desarrollando técnicas de notable precisión; pero ha descuidado bastante el primer movimiento, con pérdida de fecundidad. ¿Será posible sintetizar ambos movimientos sin confundirlos? ¿Estaremos condenados a sacrificar uno en aras del otro?

8. *El lenguaje de las imágenes*

Algunos piensan que el lenguaje bíblico se hará actual si lo despojan de gran parte de sus imágenes; creo que hace falta más bien reconducir las expresiones conceptuales de la teología a las imágenes de donde proceden: por ejemplo, contrición y atrición, a través del latín *conterere, terere,* al hebreo *dk'*, que significa triturar, pulverizar (Sal 51). No es difícil encontrar notas que traducen una imagen poética de la Biblia a un concepto moderno: serán útiles si nos ayudan a recobrar la imagen original, no como sustitutivo: por ejemplo, brazo y poder. Reducir expresiones bíblicas a enunciados abstractos puede volver intemporal lo que queremos hacer actual. Una experiencia humana pretérita, fijada en imagen literaria, puede transmitir a otras épocas su fuerza comunicativa, mientras que traducida a enunciado conceptual entra en el dominio deslindado de la ciencia. La fórmula bíblica «de generación en generación» indica una continuidad temporal, en la histo-

ria; así, la palabra inspirada aspira a ser contemporánea de cada generación.

Reduciendo una expresión imaginativa a un enunciado conceptual, anulamos una etapa de la creación literaria. Pues el poeta, salvo en el caso de la alegoría, no comienza por un concepto que «viste» con una imagen, sino que aborda directamente la imagen. En la vida del individuo y en la de una cultura, la expresión imaginativa suele preceder a la etapa conceptual. No que falten los conceptos en las culturas aun primitivas; pero la expresión religiosa es en ellas casi siempre concreta e imaginativa.

Cuando un profesor de formación y mentalidad científica rigurosa aborda este problema en la enseñanza, puede estar tentado a pensar que solamente la fórmula conceptual tiene valor inteligible y que la expresión imaginativa no se entiende porque no dice nada. Cuando un observador de la vida contemporánea reflexiona sobre esta cuestión, constata el advenimiento de una nueva cultura de imágenes, hecha de libros de arte, revistas ilustradas, libros de texto con esquemas y fotografías, medios audiovisuales, una cultura ampliamente influida por el cine y la televisión.

Veamos un ejemplo. Las acciones simbólicas de los profetas desconcertaban a comentadores de hace sesenta años, que hablaban de las acciones extravagantes de los profetas y las relegaban al temperamento anómalo del profeta o a clisés literarios. Hoy día, cualquier estudioso o lector del Antiguo Testamento que haya visto cine capta inmediatamente la fuerza expresiva y la significación profunda de tales gestos proféticos. Como cuando Jeremías rompe la jarra de loza o manda sepultar en las aguas del Éufrates el rollo con los oráculos contra Babilonia.

Tarea del intérprete y del profesor será poner al lector en contacto inmediato con las imágenes de la Biblia. Ese contacto supone una iniciación al lenguaje bíblico, a su mundo imaginativo. Terminada la iniciación, no resultará difícil actualizar las imágenes sin dejarlas evaporarse en abstracciones.

9. *El lenguaje de los símbolos*

Algunos símbolos se pueden llamar arquetípicos: son los que parten de experiencias humanas radicales y universales. Agua y fuego y viento, luz y oscuridad, rostro y manos, arriba y abajo, presencia, camino, fiera. Esos símbolos, asimilados, pueden enriquecer

nuestra experiencia religiosa, nos pueden conducir en nuestras relaciones con Dios. Inculcados a niños o adultos en la catequesis, podrán iniciar a la comunicación con Dios.

La liturgia podría ser escuela ideal de tal iniciación, porque en ella muchos símbolos se representan en acción. Lo malo será abordar la liturgia con una reflexión puramente conceptual. En la liturgia de la noche de Pascua habría que rehacer la experiencia del fuego, la luz, el agua; la Eucaristía es una comida sencilla entre amigos. Los textos litúrgicos procuran explotar el valor simbólico de las acciones, reuniendo y actualizando expresiones bíblicas. La liturgia no es misterio por ser ininteligible, sino porque intenta presentar en símbolos lo inefable.

Otros símbolos son culturales, porque están ligados a una cultura o área cultural. También éstos abundan en la Biblia y son más difíciles de comprender por la distancia cultural. Por ejemplo, el pastor. Es una figura que ha desaparecido de nuestra civilización industrial y urbana. Aunque es verdad que en Estados Unidos trabajaban pastores vascos y que en países mediterráneos todavía vemos rebaños y pastores, con todo la imagen del pastor no forma parte de nuestra vida corriente. Puede suscitar todavía la curiosidad del hecho exótico o turístico. Esta imagen, tan frecuente en el Antiguo Testamento, pasa igualmente al Nuevo con valor metafórico y se lexicaliza aplicada al ministerio y la acción «pastoral». A un estudiante de la nueva rama que llamamos teología pastoral ni se le pasa por la cabeza la imagen de un mundo pastoril; los dos adjetivos, pastoral y pastoril, se distinguen sin esfuerzo. Pero si la Biblia es nuestro libro, no sólo de nuestra fe, sino también de nuestra cultura religiosa, será necesario reavivar el símbolo para enriquecer nuestra cristología y nuestra oración.

El estudio filológico, con sus auxiliares suministrados por la arqueología, nos ayudará a trasladarnos mentalmente a la cultura antigua; nuestra fantasía puede poblarse de imágenes que servirán como instrumentos de comprensión e interpretación. Realizado el viaje de ida, no olvidemos volver a nuestra época y cultura con el botín ganado en la expedición.

10. *La Sagrada Escritura*

La Sagrada Escritura es revelación de Dios en lenguaje humano, y, por consiguiente, trae consigo el problema hermenéutico de cual-

quier lenguaje: en concreto para nosotros, un lenguaje diverso y pretérito. La Sagrada Escritura es una literatura, y como tal, plantea el problema hermenéutico de las obras literarias [20]. Además, la Sagrada Escritura habla de realidades trascendentes, del misterio inefable. Un único autor habla por muchos autores humanos, en dos Testamentos que forman una unidad maravillosa y difícil. Todo ello agudiza el problema hermenéutico. Al mismo tiempo, la Sagrada Escritura vive en una tradición continua y homogénea, va acompañada de una interpretación autoritativa; autores y lectores participan en el gran proceso de la salvación. Todo ello suaviza el problema hermenéutico. Voy a fijarme en el aspecto problemático.

La Sagrada Escritura es un libro antiguo que pretende ser actual; encarnado en el tiempo, pretende hablar a todas las generaciones; limitada en lenguaje y horizonte cultural, aspira a ser universal. No podemos destruir esas tensiones, porque únicamente desde su concreción nos habla y busca, en su concreción nos alcanza, solamente en un contacto personal nos mueve. Y no basta apelar a la omnipotencia, omnipresencia y eficacia divinas, porque el camino de Dios es la encarnación.

Al contrario, debemos reconocer y aceptar la tensión para compensarla. Y la compensación se puede realizar por un movimiento alterno. Embarcados en el estudio filológico e histórico, podemos viajar hasta el mundo de la Biblia; por nuestra fe y cultura teológica, podemos trasladar la Biblia a nuestro contexto espiritual. Y no es necesario señalar un orden al movimiento, pues la alternancia puede producir un enriquecimiento progresivo. Cuando uno visita una población famosa por sus riquezas artísticas, lo que uno percibe suele ser proporcional a la preparación que trae, en forma de sensibilidad y conocimientos. De modo semejante, si emprendemos el viaje hacia el mundo bíblico [21] equipados con nuestros intereses y preguntas religiosos y humanos, encontraremos más cosas con el método filológico. Por su parte, el estudio filológico suministra muchos elementos y datos a una experiencia viva de los textos bíblicos.

[20] Leo en De Lubac una cita de Barth: «Bien des commentateurs modernes considèrent la Bible comme un livre qui les intéresse, mais qui ne les concerne pas. Nos médiévaux n'auraient pu comprendre cette attitude, en ce qu'elle a de généralisé» (*Exégèse Médiévale,* I, 486).

[21] Según la fórmula de la encíclica *Divino afflante Spiritu,* «omnino oportet quasi redeat interpres ad remota illa Orientis saecula».

Una exégesis completa debería incluir los dos momentos; la consideración del texto como mero objeto de estudio, aunque sea parte integrante, no satisface todas las exigencias de la interpretación. El momento personal, la relevancia cristiana deben estar presentes en una interpretación integral de la Biblia.

11. *Sentido cristiano del Antiguo Testamento*

El sentido cristiano del Antiguo Testamento es un punto particular, quizá el más difícil de nuestro problema hermenéutico, y todavía no ha encontrado solución satisfactoria en nuestras aulas [22]. Los Santos Padres practicaron con gran éxito y no sin exageraciones la interpretación actualizante de la Biblia, la interpretación cristiana del Antiguo Testamento; preferían la fórmula «sagrada escritura» a la expresión «autores inspirados», ambas de ascendencia bíblica. Como ha mostrado De Lubac, los comentadores medievales hasta la Escolástica y aún más allá continuaron la práctica de los Padres, transportando a su cultura religiosa la Biblia, como libro vivo y operante, prestando menos atención a precisiones filológicas. La presencia vital del Antiguo Testamento en la vida cristiana íntegra se formula en la doctrina de los cuatro sentidos (creo que hoy no se puede dictaminar sobre esa doctrina sin tener en cuenta la obra de De Lubac). Nosotros no podemos repetir sin más la práctica medieval ni la patrística. Porque cada edad y generación cristiana ha de interpretar de forma diversa la Escritura [23]. Y esto no *per accidens,* sino por la naturaleza misma del acto hermenéutico.

No podemos renunciar al acercamiento filológico que nos impone nuestra cultura; tampoco podemos renunciar al acercamiento vital que nos exige nuestra fe.

[22] Quiero mencionar aquí el importante y voluminoso libro de P. Grelot *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962), en el que busca una solución tradicional y moderna al problema.

[23] Manteniendo la fidelidad básica al «sensus quem tenet et tenuit Ecclesia» en materias de doctrina y costumbres. Su exigencia y límites están muy bien sintetizados en la regla de Durando: «In exponenda autem Scriptura servanda est recta mensura, videlicet, ut non subtrahatur fidei quod sub fide est, nec attribuatur fidei quod sub fide non est. Utroque enim modo mensura fidei exceditur et a continentia Sacrae Scripturae, quae fidei mensuram exprimit, deviatur».

Por su naturaleza polivalente o polisémica, los símbolos se ofrecen a diversos desarrollos. El sentido de muchos símbolos se alarga y ensancha por su cumplimiento en Cristo. Es más fácil trasponer un símbolo pregnante y global que un concepto preciso y diferenciado. El salmo 98 invita a las criaturas a la alabanza «porque el Señor viene»: en su momento histórico se refiere probablemente a la intervención divina para librar a los desterrados en Babilonia y conducirlos a la patria. Pero el símbolo de la venida no agota ahí su sentido: podemos trasponerlo a la venida del Hijo en carne mortal, a su venida litúrgica en la Eucaristía, a su última venida triunfal. Las tres realidades o los tres momentos de un misterio pueden ser evocados por el símbolo una vez inserto en el contexto de nuestra fe cristiana. Cierto, el salmo 42-43, en su contexto histórico, no se refiere a la gloria de Cristo, ni a nuestras iglesias donde él reside, ni a la visión beatífica. Pero el poeta, sintiendo la distancia del templo y del Señor, nostálgico de Dios, ha compuesto un poema que podemos recitar para expresar nuestra perpetua nostalgia de peregrinos, calmados y nunca saciados con el sacramento.

Si en un momento la «lectura espiritual» de la Biblia pudo ser empresa peligrosa (recuérdese el caso de Dain Cohenel), hoy no subsiste el peligro, una vez que se ha establecido y consolidado el estudio filológico riguroso. Quizá fue necesaria una dieta temporal de esa práctica; hoy es hora de gustar ejercicio tan fructuoso.

12. *Algunas quejas*

Contemplando el panorama bíblico católico, creo que podemos distinguir una atención filológica en las clases de exégesis y una preocupación vital en el movimiento bíblico. A veces el profesor trabaja en ambos campos, realizando así la síntesis en su persona, si no en sus clases. Otras veces el contacto con profesores de pastoral o liturgia o espiritualidad le reclamarán el interés vital de la Biblia. Con todo, no es frecuente encontrar la síntesis o la interpretación integral en nuestras aulas, y esto nos los reprochan, no sin razón, nuestros alumnos o los profesores de otras disciplinas.

A lo cual replican algunos profesores de Sagrada Escritura que la relevancia actual, el sentido cristiano del Antiguo Testamento, no pertenece a la ciencia. En nuestros seminarios y mucho más en nuestras facultades teológicas —dicen o piensan— queremos dar

ciencia exegética, y a la ciencia pertenece exclusivamente el definir con exactitud, por medio de la filología, el sentido original de los textos, lo que intentaron decir los autores. Lo demás, el valor de los textos en nuestra vida, queda fuera de la clase; su puesto es la liturgia, la plática y la meditación, la predicación. La clase no es para predicar ni para mover afectos.

Aunque la controversia no es nueva, creo que no podemos soslayarla. Gunkel decía que la exégesis no es ciencia, sino arte, y hubo de luchar contra la hostilidad o la indiferencia, antes de que sus fecundas ideas fueran aceptadas. El movimiento de la «nueva estilística» se enfrentaba con una situación parecida, frente a los que reducían la ciencia literaria al acopio de datos históricos sobre el autor y su sociedad y su época, expuestos con la menor intromisión posible de la sensibilidad artística. Spitzer proclamó y practicó y defendió una interpretación a la vez rigurosa y artística. Wellek y Warren describen la situación en su obra clásica *A Theory of Literature*[24]. Dámaso Alonso intenta definir la tarea y los límites de una estilística científica. En fórmula feliz ha condensado Emil Staiger la situación: «Es extraña la condición de la ciencia literaria: el que la practica se queda sin ciencia o sin literatura».

Más de un alumno adaptaría esa frase a la clase de exégesis: el profesor o da ciencia o da teología. La ciencia que da no me sirve para mi vida espiritual ni para mi futura acción pastoral. Tal requisitoria de los alumnos, exagerada en su formulación, contiene parte de verdad, y las presentes controversias bíblicas no deberían distraernos de esta exigencia[25].

No olvidemos las normas de la encíclica *Divino afflante Spiritu* y de la instrucción de la Comisión Bíblica:

«Sacra Scriptura in clericorum Seminariis et religiosorum Col-

[24] También Hyman, *op. cit.*, describe una controversia en la que figuran Allen Tate, J. C. Ransom, L. McNeice, M. Eastman, V. F. Calverton.

[25] El análisis literario prepara también para una recreación de la obra, factor indispensable para mantenerla viva. Dice Cleanth Brooks, *op. cit.*, 21: «The urns are not meant for memorial purposes only, though that often seems to be their chief significance to the professors of literature. The phoenix rises from its ashes: or ought to rise; but it will not arise for all our mere sifting and measuring the ashes, or testing them for their chemical content. We must be prepared to accept the paradox of the imagination itself; else 'Beautie, Truth, and Raritie' remain enclosed in their cinders and we shall end with essential cinders, for all our pains».

legiis tradatur... scientifice ac solide et complete... ut in pericopis biblicis populo explicandis validis innitantur scientiae fundamentis» (EB 595). «Magister clare et perspicue monstraverit quae sint praecipuae doctrinae tam in Vetere quam in Novo Testamento a Spiritu Sancto propositae, quae revelationis a primis initiis usque ad Christum Dominum cernatur progressio, quae inter Vetus et Novum Testamentum intercedat ratio atque coniunctio; neque omittat apte ostendere, quanti momenti spiritualis, nostris quoque temporibus, sit Vetus Testamentum» (EB 594).

Si no me equivoco, éstas son las grandes tareas hermenéuticas de nuestros días. Primero, formular una teoría coherente y una metodología adecuada que nos permita comprender e interpretar íntegramente la realidad literaria en que se encarna la palabra de Dios. Segundo, formular en general y mostrar en particular el sentido cristiano del Antiguo Testamento. A la primera tarea he intentado contribuir ofreciendo un contexto amplio a nuestra hermenéutica, el contexto del lenguaje y la literatura. A lo segundo he intentado contribuir llamando la atención sobre el problema, consciente de no poder ofrecer todavía una solución.

6

EL ANTIGUO TESTAMENTO, COMO PALABRA DEL HOMBRE Y PALABRA DE DIOS

La tradición cristiana recibe el Antiguo Testamento como palabra de Dios, expresión genérica que cubre una gran variedad de palabras. Este testimonio tradicional, extrínseco al Antiguo Testamento, ha sido preparado por la progresiva experiencia del pueblo escogido y por la progresiva reflexión de algunos de sus escritores.

Si nos volvemos al testimonio interno del Antiguo Testamento, descubrimos dos tipos fundamentales de palabra de Dios, que constituyen las experiencias primarias del pueblo y el punto de partida de una teología vivida de dicha palabra. Estas dos palabras, como experiencias radicales, son las palabras del Señor en la alianza y la palabra del Señor profética.

Lo que tienen de común estas dos palabras de Dios es que llegan al pueblo por un mediador, un profeta en el sentido amplio del término. A primera vista podría parecer que la función del mediador es repetir a la letra palabras escuchadas, definitivamente formuladas por Dios; ya veremos que es necesario corregir esta primera impresión. Lo común de estas dos palabras nos revela también un aspecto capital: *la palabra de Dios llega a los hombres en figura y semejanza de palabra humana.*

1. *Palabra de la alianza*

Mirada de cerca, la palabra de la alianza se diferencia:

a) Una primera palabra de Dios es *narrativa,* y dice brevemente la salvación ya realizada: la encontramos en los pasajes básicos Éx 19,4 y Jos 24,2-13. Es palabra que tiene como sujeto a Dios; protagonista de la historia; como contenido, la salvación; como objeto, el pueblo; por tanto, es palabra divina que interpreta acciones divinas como acciones salvadoras; revelación de Dios, que revela el sentido de una historia. Esta referencia radical de la palabra de Dios a la acción histórica de Dios es una cualidad impor-

tante, y tiene como correlativa la indigencia en la historia de una palabra de Dios que la interprete.

b) Una segunda palabra se suele llamar en plural palabras del Señor: son los *mandamientos* que Dios impone a su pueblo, por ejemplo, Éx 20,1: «Entonces el Señor pronunció todas estas palabras». En su forma elemental son diez mandamientos categóricos: palabras que encarnan y transmiten la voluntad de Dios, que ordena poderosamente a hombres libres, en sociedad, en un orden religioso; Éx 34,28: «Escribió en las tablas las palabras de la alianza, las diez palabras». Dt 4,13: «Así os promulgó su alianza, que os mandó cumplir, las diez palabras». Estas palabras son formas de voluntad soberana, se presentan como continua exigencia religiosa, y ordenan toda la vida del pueblo: primero de forma genérica, más tarde incorporando y asimilando a su dinamismo prescripciones particulares. Estas palabras son activas, constituyen un orden engranando la libertad humana en la realización de dicho orden. En estas palabras tan imperativas se revela Dios como señor, el pueblo como súbdito, la libertad como responsabilidad: es decir, revelan a Dios y al hombre frente a Dios.

c) Una tercera palabra son las *bendiciones y maldiciones,* que introducen el premio y castigo en la estructura total religiosa, que asumen bienes y males de la vida o de la historia en el nuevo orden de salvación. Dt 30,1: «Cuando te sucedan todas estas palabras, bendición y maldición»; Dt 4,30: «Cuando te hayan sucedido todas estas palabras». Estas palabras están condicionadas por la obediencia o desobediencia del pueblo, y son eficaces como palabras pronunciadas por Dios; pero su eficacia dialéctica no es inmanente al juego de la libertad, sino que es intrínseca a la estructura establecida por Dios.

d) Las tres palabras, historia, mandato, bendición-maldición, están ligadas en una unidad, que es la *alianza:* Éx 34,28: «Las palabras de la alianza»; Dt 28,69: «Éstas son las palabras de la alianza, que Moisés hizo con los israelitas por mandato del Señor». Por su pertenencia a la alianza, dichas palabras tienen fuerza institucional: lo cual no significa una realidad estática, sino más bien una institución dinámica; las palabras fundan la institución y dentro de ella se desarrollan vitalmente. Pronunciadas una vez, su validez es perpetua; mientras que su carácter genérico está pidiendo internamente un desarrollo de explicación y aplicación a nuevas situaciones. También es de notar que la triple palabra ins-

titucional es una palabra litúrgica: enviada a una asamblea en su momento inicial, repetible y actualizable en el culto: Éx 19,17: «Entonces Moisés sacó al pueblo del campamento al encuentro del Señor»; Dt 31,10-11: «Cada siete años, el año de la amnistía, en la fiesta de los Tabernáculos, cuando todo Israel viene a presentarse ante el Señor tu Dios en el sitio que va a elegir, leerás esta ley en presencia de todo Israel»; Jos 24,1.

A primera vista se diría que el ministro del culto repite a la letra las palabras que Dios pronunció, pero el dinamismo interno de dicha palabra excluye semejante repetición mecánica.

2. *Palabra profética*

La palabra profética tiene sus formas características: «Así dice el Señor», «vino la palabra del Señor a», «escuchad la palabra del Señor», «oráculo del Señor», etc. Comparadas con las precedentes, se advierte el predominio del singular «palabra» frente al plural de las «palabras» de la alianza. Esto dice que la palabra profética, de modo genérico, es más individual, más ligada a la situación concreta. Si el profetismo es un elemento carismático presente en la institución de la alianza, Dt 18, cada profecía tiene un tema y una función individuales. Miradas de cerca, podemos clasificar las palabras proféticas de modo semejante y correspondiente al de las palabras de la alianza, pero con esta diferencia: la alianza era una estructura primaria compuesta de tres miembros verbales, mientras que las palabras proféticas son plurales, autárquicas.

a) Un tipo de palabra profética se enfrenta con la *historia* para interpretarla si es próxima o presente, para recordarla con sus consecuencias si es remota. La palabra profética tiene una función teológica interpretativa de la historia. Lo nuevo, lo irrepetible del proceso histórico necesita de esta palabra interpretativa actual, pues no le basta una interpretación genérica y primitiva; hay que ponerla al día cada nuevo día histórico, mostrando el protagonismo de Dios y la fuerza salvadora de dicha historia. Así la palabra profética revela a Dios en acción, revela el sentido de la acción histórica de los hombres, movidos por Dios. La palabra profética transforma los hechos en palabra, y en la palabra muestra su sentido de salvación; por la palabra profética el hecho vuelve a hacerse presente en la memoria, y vuelve a manifestar un

sentido de salvación, de modo que la palabra profética sobre la historia mantiene una continuidad, acumula una revelación. Además, esta constante interpretación de la historia desarrolla la conciencia histórica del pueblo, que va comprendiendo cada vez mejor su responsabilidad histórica frente a Dios.

b) El profeta se refiere con frecuencia a los *mandamientos* de la alianza, aun sin nombrarlos explícitamente. El pueblo se ha comprometido a dichos mandatos en el momento primordial de su existencia como pueblo, o en momentos solemnes de renovación, y el profeta recuerda dicho compromiso, añadiendo su palabra parenética o judicial. La palabra judicial de Dios, como denuncia y acusación, suele asumir la forma de un *rîb* o requisitoria judicial: Is 1; Os 2; Miq 6. La parenesis emplea los recursos psicológicos de motivación, sobre todo el recuerdo del pretérito como beneficio de Dios, y el temor del futuro como castigo. Una forma más pura de mandato asume la palabra profética cuando el profeta impone, en nombre de Dios, la conducta concreta del pueblo en una situación dada; por ejemplo, Jeremías manda al pueblo que se someta a Babilonia. Esta conducta concreta no está contenida ni es deducible de las «diez palabras» de la alianza, sino que hace falta una nueva palabra de Dios específica, que de nuevo enfrenta a su pueblo con decisiones históricas. El plan de Dios se revela de nuevo en una palabra de mandato, dirigiendo el curso de la historia sin anular la libertad humana, antes engranándola poderosamente.

c) El profeta se hace ministro de *bendición y maldición,* pronunciando su palabra de promesa y su palabra de amenaza. En la promesa y amenaza profética se hace actual la «palabra de la alianza, bendición y maldición», Dt 30,1, aplicada a casos concretos, con notable fidelidad a fórmulas tradicionales de castigo. La amenaza puede llegar al extremo de la destrucción —como sucede en el reino septentrional—, y la promesa entra en una dialéctica creciente que llega a superar todas las bendiciones prometidas, todo el horizonte abarcable, y que en un momento es traspasada al nivel y al horizonte escatológico. La amenaza y la promesa a veces son categóricas y definitivas, con todo el poder y eficacia de la palabra divina; otras veces penetran en el engranaje de la libertad humana, que las condiciona —como a las bendiciones y maldiciones de la alianza—; y éste es el plan de Dios en dicha palabra.

3. *Expansión de la palabra*

Las dos palabras fundamentales, de alianza y profética, no son algo terminado e inmutable, sino que ejercen un dinamismo en busca de expansión, sea de su sentido sea de su fuerza. Ya la palabra profética mostraba a veces este carácter respecto a la alianza. No sólo mantienen su vida en la actualización litúrgica del texto dado, sino que movilizan la fuerza del lenguaje en nuevas «palabras de Dios».

a) En el orden de la alianza hay que notar sobre todo la *parenesis:* al principio se presenta como palabra sacerdotal de comentario, hasta que es incorporada como nuevo círculo de palabra divina. Dt 1,1: «Éstas son las palabras que dijo Moisés a todo Israel»; Dt 1,5: «Al otro ladò del Jordán, en el país de Moab, comenzó Moisés a exponer esta ley». El poner en boca de Moisés todo un cuerpo parenético testimonia esta inclusión expansiva: es una ficción histórica y a la vez una declaración teológica. Todo aquello es palabra del mediador primero —de los sucesores— y, por tanto, es palabra de Dios.

b) Otro caso es el *oráculo* pronunciado como respuesta a una consulta particular o comunitaria, por boca de un sacerdote o de un profeta. Esta instrucción se pronuncia de ordinario en contexto cúltico, en nombre de Dios, y es por ello palabra de Dios; no es siempre fácil distinguirla del oráculo profético propiamente dicho. Ageo, por ejemplo, se dedica en buena parte a responder a semejantes consultas, y es consciente de transmitir la palabra de Dios.

c) La palabra profética de promesa se desarrolla hasta la *escatología,* como visión de un futuro definitivo, no siempre proclamada formalmente como palabra de Dios con fórmulas proféticas clásicas, pero siempre incorporada a los cuerpos de oráculos proféticos.

d) Los *salmos* no se presentan formalmente como palabra de Dios, en cuanto que son palabra muy humana, del hombre que responde a Dios. Pero incluidos como parte integrante en el contexto de la palabra de Dios, adquieren un significado particular. Son palabra de Dios, en cuanto que Dios enseña a orar a su pueblo. Son palabra auténtica, en la que el pueblo expresa válidamente —sin falsificaciones doctrinales o emocionales— su fe, su reconocimiento, su memoria de las acciones salvadoras de Dios;

son además el grito del hombre que quiere ser escuchado por Dios, y que es escuchado porque reza con las palabras que Dios le ha enseñado; finalmente, la palabra inicial de Dios encuentra en algunos salmos un espacio de resonancia, que es la meditación humana. La palabra de los salmos es verdadera, porque recuerda y proclama las acciones de Dios; es firme, porque enuncia la fe y el reconocimiento; es eficaz, porque alcanza a Dios en el contexto de salvación.

e) Los *historiógrafos* componen sus libros sobre la historia del pueblo —la palabra comienza a ser libro en sentido cercano al nuestro—. Punto de partida son de algún modo aquellas palabras históricas germinales de la alianza, a las que se suman reales palabras históricas de los profetas —Elías, Natán, Ajías, Yehú...— interpretando autoritativamente los sucesos. El historiógrafo pone al servicio de aquellas palabras germinales y expansivas su indagación, su estudio, su reflexión iluminada. Aunque no publica su obra con la fórmula profética «escuchad la palabra del Señor», de hecho su obra continúa la actividad profética, en cuanto que presenta el sentido teológico de los hechos, revela a Dios en acción y al pueblo bajo la dirección de Dios. La palabra del historiógrafo también es recibida como palabra de Dios.

f) En la categoría de libros o de colecciones entran las *palabras de los sabios,* llamadas formalmente así, *dibrê ḥăkāmîm,* en contraposición a la palabra formal de Dios. Fruto de la experiencia y la reflexión, incluso de otros pueblos, o bien pensamiento original y aun anticonformista *(Eclesiastés),* tales dichos, en forma de colecciones, son admitidos en la colección entera de los libros sagrados, la «Escritura», que es la palabra de Dios. Es un punto límite del dinamismo asimilador: la primera palabra de Dios en boca y términos humanos, que revelaba a Dios y al hombre bajo Dios, llega a incluir una palabra al parecer puramente humana, que se ocupa del hombre en su dimensión cotidiana, una dimensión que también entra en el plan total de Dios, aunque no sea tan conspicua como la gran acción histórica.

Cuando la palabra ha quedado constituida en «escritura» oficialmente recibida, vuelve a desplegar su dinamismo suscitando comentarios, algunos de los cuales se incorporan al contexto total.

El dinamismo de la palabra actúa así en dos direcciones: exige la expansión, pero también la estabilidad y consistencia; se des-

arrolla en el uso y la aplicación, pero quiere ser conservada con respeto; se deja incorporar a nuevos contextos históricos o literarios, pero se defiende de la falsificación. Esta exigencia de la palabra de Dios es también un dinamismo que va suscitando los medios de conservación: memoria, aceptación oficial, escritura, colección oficial en libros.

4. *Categoría teológica*

La palabra de Dios, mediada por el profeta y experimentada en la vida del pueblo como presentación de mensaje y como aplicación de fuerza, se convierte en categoría teológica para comprender y explicar otras realidades o acciones misteriosas de Dios: en concreto, creación e historia.

a) La *creación* del mundo no está explicada con el modelo del arquitecto o del artesano (exceptuando el modelado de Adán), sino según el modelo de una voluntad soberana que se objetiva en forma de palabra eficaz: Sal 33,9 «Él lo dijo, y existió; él lo mandó, y surgió». Según Gn 1, la palabra es primero llamada a la existencia, vocación; después imposición de nombre que fija el ser diverso de las criaturas. El orden cósmico aparece así como un orden de lenguaje, de lenguaje divino en términos humanos. Además, el dinamismo intrínseco de los seres vivos está transmitido en palabra imperativa de bendición: «creced, multiplicaos, dad fruto». Así, la palabra de Dios, como hecho histórico —no natural ni cíclico—, introduce la creación del mundo en el contexto de la historia de salvación.

b) La *historia salvífica* está contada y explicada muchas veces introduciendo a Dios como protagonista por medio de su palabra: en la doble forma de mandato y de anuncio. Los grandes historiógrafos israelitas utilizan con frecuencia este procedimiento de interpretación teológica: la voluntad soberana de Dios dirige específicamente, eficazmente, la historia por medio de su palabra, que anuncia el plan y determina la ejecución. Así aparece el hecho histórico en su trascendencia reveladora. Se trata en tales ocasiones de un artificio literario al servicio de la teología, que, por una parte, dice la fuerza de la palabra de Dios, y por otra, expresa el valor revelador de los hechos (además de la acción histórica de los profetas por la palabra, de la que antes hablé). Los hechos se

transforman en palabra no sólo cuando narra el escritor en tercera persona, sino cuando introduce a Dios hablando. El autor sagrado conoce y presenta la profunda unidad de la acción de Dios con su palabra.

c) En tiempos posteriores, el hagiógrafo emplea una última ficción: pronunciar sus visiones o reflexiones en forma de palabra formal de Dios: es la *apocalíptica.* Los lectores conocen muchas veces esta ficción, porque se trata de un género particular, nacido en momentos de crisis. En el caso de la apocalíptica bíblica —primera parte de Daniel—, la ficción sirve para asegurar la autoridad de aquella palabra. Por eso una tradición tardía la ha recibido también como palabra profética, entre los cuatro «grandes»; pero con crítica, dejando afuera otras muchas pretensiones humanas. Como la palabra profética, la apocalíptica se vuelve al pretérito, que esquematiza en períodos, y al futuro, anunciando la proximidad del tiempo escatológico.

5. *Cualidades de la palabra*

a) En primer lugar, obviamente, la cualidad de manifestación o *revelación:* de contenidos determinados y de la persona de Dios en dichos contenidos. Esta cualidad no necesita ser afirmada. Está implícita en la exigencia de esos imperativos «escucha, presta oído», con sus complementos «lo que habla el Señor», «lo que manda el Señor»; implícita en las formas de reconocimiento «para que sepáis», «para que reconozcan», referidas a hechos y palabras y personas. Dios, con su palabra, «instruye, enseña, pone delante de los ojos, arguye, sentencia...», todo lo cual es presentación de un contenido que debe ser comprendido; sólo que, al resonar en el contexto de la fe, el sentido presentado por la palabra puede ser rechazado, mal interpretado, incomprendido. A esta cualidad la podemos llamar esquemáticamente «la verdad» de la palabra de Dios: no se da necesariamente en formas sintácticas de enunciado, afirmación, proposición, sino también en todas las otras formas representacionales de la palabra. En último término, esta verdad es revelación.

b) Por ser la cualidad precedente tan obvia, se explica que las afirmaciones explícitas recaigan sobre otras cualidades específicas. La *firmeza* y estabilidad, con los verbos preferentes *ʿmd* y *qwm;* la fidelidad, con el verbo preferente *nʾmn.* Esto quiere decir

que la palabra de Dios se cumple en la historia como se cumple en la creación, Sal 148,5; que Dios vela por dicha palabra para que suceda, Jr 1,12, «Vigilo sobre mi palabra para cumplirla», y esto se distingue de la palabra que un profeta pronuncia arrogantemente sin que Dios le mande, Dt 18,22, y Dios «no retira su palabra», Is 31,2. La palabra del pacto es estable porque Dios no falta al compromiso; las palabras de mandato son de fiar y son estables porque fundan un orden religioso y moral; las palabras de maldición y bendición son firmes porque realmente suceden, en cuanto pronunciadas por Dios. De la misma firmeza participa la palabra profética, promesa o amenaza, sólo que, al entrar en el juego de las libertades humanas, su función no es el cumplimiento categórico, sino precisamente mover las voluntades: son promesa y amenaza más bien que predicción; Zac 1,6: «Pero mis palabras y decretos que encomendé a mis siervos los profetas, ¿no han alcanzado a vuestros padres, de modo que se convirtieron diciendo...?»; cf. Is 44,26; 45,23; 48,3.

c) Otra cualidad de la palabra, no siempre distinguible de la anterior, es la fuerza y *eficacia;* Os 6,5: «Los maté con las palabras de mi boca (= del profeta)»; Jr 5,14: «Mi palabra será como un fuego, el pueblo será la leña, y los consumirá»; Jr 23,29: «¿No es mi palabra como fuego, como un martillo que tritura la roca?»; Is 55,10: «Como baja la lluvia y la nieve desde el cielo, y allá no vuelve, sino que empapa la tierra y la hace brotar y germinar, para que dé semilla al labrador y pan al que come, así es mi palabra, que sale de mi boca: No volverá a mí vacía, sino que hará mi voluntad, cumplirá lo que le encargo».

Esta eficacia aparece incontrastada cuando Dios llama a la creación: a existir, a obrar, a testimoniar. También es incontrastada cuando se mira desde arriba el plan total de Dios, que dicha palabra va revelando y ejecutando. Cuando se mira a la altura humana, su eficacia consiste en la llamada poderosa a la libertad humana, exigiendo la respuesta, imponiendo la situación de responsabilidad: pide fe y es recibida en fe. La palabra de la alianza como historia reclama la memoria y el reconocimiento; la palabra de la alianza como institución exige fidelidad; como mandato exige el cumplimiento, la observancia; si esta respuesta humana falla, el hombre sigue cogido en la estructura ternaria y cerrada de la alianza, en la palabra de maldición que posee poder para reducir al hombre a la fidelidad (Dt 30,2).

Reflexión 1

Al testimonio explícito e implícito del Antiguo Testamento sobre la palabra de Dios es legítimo añadir una reflexión nuestra que se plantee algunos problemas teológicos inmediatos. La palabra profética es para ello el terreno privilegiado, porque muchas veces conocemos también a sus autores humanos. En la palabra profética encontramos planteadas y resueltas casi todas las tensiones de la palabra divino-humana.

a) Ante todo, la tensión primaria, el gran misterio de esta palabra: su ser «teándrico» de *palabra divina y humana.* El análisis de un profeta clásico revela un intenso trabajo literario artesano, hasta detalles refinados de sonoridad, ritmo, paralelismos, etc.; si después comparamos algunos oráculos de un profeta con oráculos semejantes de otro profeta, podemos apreciar el sentido tradicional literario, la imitación, la repetición de «tópoi», y en la imitación se manifiesta a veces la personalidad literaria intensa de un Isaías, Jeremías, Deuteroisaías, etc. No sólo lo humano genérico, sino aun lo personal y personalísimo; ni sólo la intuición inicial, que parece regalada, sino también el paciente trabajo artesano, aparecen en el análisis estilístico de los profetas. Si esta palabra tan suya es también palabra de Dios, quiere decirse que la intervención de Dios no es el manejo de un instrumento inerte ni un simple dictado literal. Los esfuerzos por distinguir en el oráculo profético una parte divina y una parte humana fracasan, porque la unidad es enteramente de Dios y del hombre. Esto nos lleva a entender el nacimiento de esa palabra por una acción misteriosa de Dios, que moviliza y dirige la actividad de lenguaje del profeta. En Jeremías y Ezequiel se subraya el carácter vital de la palabra recibida: Jeremías la siente como fuego interno que busca salida; Ezequiel tiene que comer el volumen, asimilarlo y después proclamar.

b) La antinomia precedente se hace explícita en otros dos aspectos de la palabra, intelectual y volitivo, *conciencia* y *libertad.* El profeta es consciente de proclamar la palabra de Dios, es consciente de su misión genérica y específica, pero no parece que tenga conciencia actual de estar movido por Dios durante su actividad artesana de literato. En cambio, el historiógrafo y el sapiencial no atestiguan dicha conciencia; el autor del *Qōhelet* no se cansa de afirmar su actividad personal, mientras que Ben Sirá, en una im-

precisa alusión, compara su palabra a la profecía (Eclo 24,33).

En cuanto a la libertad del profeta bajo la acción divina, no hay duda posible. Si hay personalidades intensas en el Antiguo Testamento, son los profetas: su polarización divina acrece su libertad responsable. Si Amós atestigua la terrible fuerza de la voz divina, 3,8; si Jeremías siente una compulsión semejante a la de algunos poetas románticos, 20,9, Ezequiel expone la libertad del profeta en el ejercicio de su misión, 33,1-9.

c) Otra antinomia interesante de la palabra profética reside en los términos *oráculo-institución.* El profeta es parte de la institución de la alianza; Dt 18 se refiere a ella, la defiende y, al mismo tiempo, defiende la institución del peligro de institucionalismo mecánico, mantiene vivo su sentido auténtico de convivencia responsable con Dios. De modo paralelo, la palabra profética, brotando en el seno de la alianza, proclama que las palabras de la alianza no pueden convertirse en formulismo.

Reflexión II

a) Si la palabra profética nos prohíbe entender la prestación humana a la palabra de Dios como un servicio instrumental inerte, otra serie de palabras no proféticas nos impiden identificar la palabra de Dios con una *revelación previa* de un contenido. La acción de Dios sobre el hombre para transmitir su palabra tiene que ser de otro orden: sin excluir la realidad de revelaciones previas —el caso de muchas profecías—, hay que concebir la acción carismática como un movimiento y dirección eficaz de la actividad de lenguaje que lleva a la realización de la obra de lenguaje, del orden que ésta sea.

b) Se pregunta sobre el *sentido social* de la palabra en el Antiguo Testamento. En cuanto a su destino, es evidente la dimensión social, la cual se realiza en dos formas complementarias. Unas veces, el autor sagrado es la voz de su pueblo, su obra es recibida por el pueblo, que en ella se reconoce, y así puede quedar anónimo el autor. Otras veces, el autor sagrado se enfrenta con el pueblo para denunciar, dirigir, convertir: otra vez el pueblo da sentido a las palabras que ha provocado y que recibe.

En cuanto a su origen, la palabra del Antiguo Testamento es muchas veces anónima, lo cual no significa que su autor sea la

masa amorfa. Además, una palabra profética, por ejemplo, puede ser transmitida en un círculo de discípulos, que la adaptan e incorporan a nuevas composiciones: de este modo se dan una serie sucesiva de autores, difícilmente individuables, pero no por ello inexistentes; tampoco en este caso la palabra brota de la comunidad amorfa. En ninguna literatura del Oriente antiguo encontramos tantos escritores o literatos de tal categoría y personalidad; de algunos incluso conservamos el nombre y datos biográficos (el esfuerzo reciente de algunos por disolver a estos escritores en series de fórmulas cúlticas o proféticas cierra los ojos y los oídos a lo diferencial). El extremo de colaboración y de origen «popular» son los proverbios, anónimos, con variantes, autónomos: una mano anónima los ha reunido en antología.

c) La palabra del Antiguo Testamento llega a nosotros en forma *escrita,* pero es innegable que muchos textos tuvieron primero una existencia y transmisión oral; de modo que autores posteriores utilizaron en sus obras material ya preformado en la tradición *oral* —y también en la tradición escrita previa—. La escritura tiene una función de conservar y transmitir textos; posee una fuerza particular para fijarlos; muchas veces tiene una función jurídica: documento para la validez —alianza—, testimonio. Es lógico que cuando se realiza la colección de palabras con autoridad se emplea la escritura para su fijación y transmisión: la «palabra inspirada» se convierte en «Escritura».

d) Una primera lectura del Antiguo Testamento nos manifiesta que, salvo pocas excepciones, utiliza un *lenguaje literario* de gran calidad: concreto, imaginativo, escueto, expresivo. El análisis estilístico confirma y refuerza esta primera impresión, demostrando la enorme conciencia estilística de los autores, su manejo libre de las fórmulas, su volumen de composición formal o dinámica, etc.

Este hecho, que puede escandalizar a ciertos profesores, ha de tenerse en cuenta: como si a la palabra de Dios y a la acción del Espíritu fuera más connatural la *palabra poética,* con su plenitud, su concreción, su poder de actualización (en esto emparentada con la litúrgica). La vida de esta palabra poética no se ha desarrollado por negación de ella misma, para dar paso a un mensaje transverbal, sino por actualización, contemplación, reflexión, en nuevas palabras, muchas veces literarias. Aunque también se da un cierto movimiento hacia la palabra o fórmula técnica.

Esto es también importante para responder a una objeción frecuente: «el hombre moderno, técnico, no capta el Antiguo Testamento». Si el hombre moderno ha perdido la sensibilidad para la palabra poética, esto es una pérdida y no una ganancia o un progreso; su remedio no es rechazar la palabra bíblica, sino recobrar la sensibilidad perdida.

e) También es de notar que la palabra del Antiguo Testamento se nos ofrece de ordinario en forma de *obra literaria:* unidades mayores o menores, originales o de composición. En esta situación de obra adquieren las palabras consistencia y perduración, al mismo tiempo piden ser «representadas» o actualizadas. Sin perder su consistencia, han podido entrar dócilmente en contextos mayores, o han acogido en su dominio otros elementos asimilables. Su categoría de obra no es enteramente igual a la de obras literarias de nuestra cultura, pero coincide en puntos sustanciales.

Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento da testimonio frecuente sobre el Antiguo: no se trata aquí de analizar, sino de apuntar los temas principales. Dice que Dios o el Espíritu habla por Moisés y los profetas; se reconoce y se cita la autoridad de la Escritura; se le atribuye un valor profético y una validez («tenía que cumplirse»); son palabra de Dios. Los textos clásicos son: 2 Tim 3,15-17 («... y porque desde niño conoces las Sagradas Escrituras, que tienen el poder de instruirte para la salvación por la fe en Cristo Jesús. Toda la Escritura está inspirada por Dios y es útil para enseñar, para reprender, para corregir, para instruir en la virtud») y 2 Pe 1, 20-21 («Ante todo habéis de saber que ninguna profecía de la Escritura es de interpretación privada; pues nunca fue proferida profecía alguna por voluntad humana, sino que, llevados por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios»). Según 1 Cor 10-11, los hechos del Antiguo Testamento son figuras, que se transforman en palabras para la enseñanza de la nueva economía. Según Heb 4,12, «la palabra de Dios es viva y operante, y más tajante que una espada de dos filos: penetra hasta la división de alma y espíritu, de articulaciones y tuétanos, y discierne las intenciones y pensamientos del corazón».

Resumen

1) Hemos visto la complejidad de la palabra de Dios en la vida del pueblo; comenzando por dos grupos de palabras divinas, la de alianza y la profética; subdivididas paralelamente en tres miembros: historia, mandato, bendición-maldición; interpretación histórica, mandato y exhortación, promesa y amenaza. Después hemos visto un círculo de expansión inmediato: parenesis, instrucción, escatología. Finalmente, el círculo de expansión más amplio, el libro sagrado, que incluye historiógrafos, sapienciales, y el comentario al libro ya constituido como «Escritura». Hemos visto cómo la experiencia inmediata se convierte en categoría teológica para interpretar los dos grandes misterios de la creación y de la historia. Esta categoría teológica termina por convertirse en procedimiento ficcional con intención teológica; siempre basada en la experiencia histórica del pueblo.

Ahora nos toca escuchar lo que dice de sí esta palabra: cómo se describe a sí misma, qué cualidades principales enuncia o presenta (algunas ya han ido apareciendo).

2) La palabra del Antiguo Testamento transmite un contenido, revela a Dios y al hombre, de ordinario en forma concreta. Es firme y estable, porque permanece, se cumple, funda una institución, fundamenta la fe y la confianza. Es activa y eficaz, obrando sobre los individuos y en la historia.

3) La palabra profética, sobre todo, nos hace percibir algunas tensiones de su ser: ante todo, su ser divino y humano a la vez; la conciencia y libertad del hombre frente a la trascendencia y eficacia de Dios; la relación del oráculo con la institución. La visión comparada de los diversos tipos nos dice que la palabra inspirada no exige una previa revelación. La palabra tiene un destino social, aunque procede de autores individuales. La forma escrita conserva la palabra, le confiere validez jurídica o de testimonio. El Antiguo Testamento emplea de ordinario el lenguaje literario, que fragua en obras literarias.

7

¿ES ACTUAL EL LENGUAJE DEL ANTIGUO TESTAMENTO?

1. *A favor y en contra*

¿Es actual el lenguaje del Antiguo Testamento? Al menos es actual la pregunta. Algunos se la hacen sinceramente; bastantes contestan categóricamente: no es actual y no hace falta demostrarlo. Basta abrir y leer: es un lenguaje irremediablemente viejo, y es inútil que los exegetas se empeñen en probar lo contrario. Eso no quita que tenga cierto interés como hecho arcaico.

Citemos un ejemplo, tomado de uno de los escritores más tardíos, menos lejanos de nosotros. Jesús Ben Sirá, llamado el Eclesiástico, debió de escribir su libro hacia el 180 a. C., en pleno helenismo. Veamos con qué estupor describe la aparición del sumo sacerdote Aarón, Eclo 45,6-9:

«Consagró a Aarón, de la tribu de Leví,
dándole un pacto perpetuo;
le concedió dignidad para ministerio de su gloria,
le ciñó los cuernos de búfalo,
y lo revistió con manto de gala,
le vistió ornamentos preciosos,
insignias de poder y dignidad:
calzón, túnica y manto
y un cinturón de campanillas,
con granadas todo alrededor
que sonaran suavemente al caminar,
para que el sonido se oyera en el santuario,
como aviso para los hijos de su pueblo...».

¿Qué significa que este texto es palabra inspirada, palabra de Dios que se dirige a mí? No pasa de curiosidad histórica.

Pues bien, frente a ese texto puedo citar otro del mismo autor, 20,1-11:

«Hay reprensiones inoportunas
y hay quien calla por prudencia;
nada sacas de reprender al insolente;
quien confiesa la culpa se libra de la desgracia.
Un eunuco que suspira por abrazar a una muchacha
es quien pretende hacer justicia con la violencia.
Hay quien calla y pasa por sabio,
hay quien se hace antipático por su mucho charlar;
hay quien calla porque no tiene respuesta
y hay quien calla porque espera su momento;
el sabio calla hasta el momento oportuno,
el necio no aguarda la oportunidad.
El que habla mucho se hace odioso,
al que se arroga autoridad se le detesta.
Hay desgracias que acaban bien
y hay ganancias que arruinan;
hay regalos que no te aprovechan
y hay regalos que se pagan el doble;
hay honores que traen humillaciones
y hay quien por la desgracia levantó cabeza...».

Éste es un lenguaje suficientemente moderno: sentencioso, medianamente agudo, con algunos enunciados particularmente felices.

Terminamos el primer tiempo de la disputa con un empate a uno, que no dirime la cuestión. Así pasamos al segundo tiempo en el terreno de la literatura profética. El que niega actualidad al lenguaje del Antiguo Testamento comienza citando unos versos del profeta Miqueas (siglo VII a. C.), 1,10-12:

«No lo contéis en Gat, no lloréis en El Llanto,
en Casalodones revolcaos en el lodo;
la población de Sapir se aparta
desnuda y afrentada,
la población de Ovejuna no sale,
hay duelo en El Retiro
porque os quitan su residencia,
muy alarmada está la población de Marot,
porque el Señor arroja la desgracia
sobre Jerusalén, la capital...».

Aunque están traducidos los topónimos para hacerlos menos exóticos, ¿cómo es palabra inspirada semejante ejercicio geográfico?, ¿dónde está esa palabra «viva, enérgica, penetrante» de que habla la carta a los Hebreos (4,12)?

A lo cual respondería citando otro fragmento del mismo profeta, 2,1-2; 3,5:

> «¡Ay de los que planean maldades
> y traman iniquidades en sus camas!
> Al amanecer las ejecutan
> porque tienen poder.
> Codician campos y los roban,
> casas y las ocupan;
> oprimen al varón con su casa,
> al hombre con su heredad.
>
> Así dice el Señor a los profetas
> que extravían a mi pueblo:
> Cuando tienen algo que morder,
> anuncian paz,
> y declaran una guerra santa
> a quien no les llena la boca».

A pesar de algún detalle, este lenguaje es moderno. ¿No necesitamos hoy un lenguaje profético de ese vigor?

Pero seguimos empatados, y así seguiremos si continuamos con el mismo método de citas paralelas. Lo único que se puede probar así es que no todo el lenguaje del Antiguo Testamento está anticuado ni todo es moderno. Hay que conducir por otro cauce la discusión.

2. *Triple dificultad*

El problema es auténtico. Nos lo dice el cristiano de buena voluntad a quien han recomendado leer la Biblia; se pone a leerla y fracasa a las pocas páginas. Reflexionando sobre su experiencia, podemos articular la objeción en tres tiempos:

a) El Antiguo Testamento es una colección literaria de una época remota. Remota en el tiempo, pues se escalona en una franja de hace tres mil a dos mil años. Remota, y esto es más grave, porque ha existido el corte decisivo del Nuevo Testamen-

to, que de golpe ha hecho «vieja» la Biblia precedente. Mucho más que cuando una mujer madura se sabe abuela por primera vez. Es la novedad de Cristo la que ha hecho envejecer cuanto precede. La distancia cronológica puede ser hecho simplemente cuantitativo; la novedad de Cristo es hecho teológico sin par.

b) La distancia cronológica implica una notable distancia cultural. Aquélla era una cultura agraria, con un poco de pastoreo, con poquísimo comercio, sin dinero acuñado, con una técnica y economía elementales, con la gente repartida en poblados minúsculos. Era una cultura empírica, la nuestra es científica; era artesana, la nuestra es tecnológica; era elemental, la nuestra es compleja en todos los órdenes. Todo esto significa una distancia cualitativa, se diría insuperable.

c) La diferencia de cultura produce diferencia de mentalidad. Somos hijos o nietos de los griegos: somos observadores críticos y sistemáticos, analizamos y sintetizamos, diferenciamos las ciencias, amamos el método riguroso y la técnica de altísima precisión.

Así, pues, la distancia cronológica, cultural y de mentalidad hacen que el lenguaje del Antiguo Testamento haya quedado anticuado e inservible. Lo podemos ilustrar con ejemplos concretos.

Los cedros del Líbano y las encinas de Basán eran lo más alto y robusto entre los árboles. Pensemos en los bosques de California y en selvas tropicales. Nos hablan de «altas torres y murallas inexpugnables». ¿Qué son esas torres modestas al lado de nuestras catedrales? ¿Y qué es la catedral de San Patricio vista desde la azotea del Rockefeller Center? Como uno de esos recuerdos que lleva el turista a sus amistades. Pues, ¿y las «naves de Tarsis», que se aventuran por el Mediterráneo a fuerza de velas y remos? Hoy tenemos naves espaciales. Si ellos «se esconden en las cavernas de las rocas», nosotros disponemos de refugios antiatómicos. Un poema compuesto con piezas tan arcaicas resultará arcaico e insignificante. Un poeta bíblico describe los trabajos en una viña: «la entrecavó, la descantó, plantó buenas cepas, construyó en medio una atalaya y cavó un lagar». Una viña que abarca un hombre solo, ¿qué es frente a grandes haciendas agrícolas que disponen de grandes medios técnicos?

Leemos en otro lugar: «¿Se envanece el hacha contra quien la blande?, ¿se gloría la sierra contra quien la maneja? Como si

el bastón manejara a quien lo levanta, como si la vara alzara a quien no es leño» (Is 10,15). ¡Qué instrumental tan primitivo!

Con tales materiales de referencia, el lenguaje tiene que resultar irremediablemente anticuado y arcaico. A lo más, le encontraremos un sabroso gusto añejo, cuando lo que buscamos es un lenguaje vivo, penetrante. Algo que nos penetre hasta dentro para transformarnos.

3. *Una respuesta*

Las objeciones propuestas están fundadas, pero ignoran otros datos que se han de integrar en una visión orgánica del problema y que pueden ayudar a su solución.

a) Lo primero es la *continuidad.* La continuidad histórica y cultural conserva muchas prácticas, experiencias, formas de lenguaje. Por ejemplo, hay muchos refranes castellanos, todavía en curso, que se encuentran con variaciones ortográficas en la colección del Marqués de Santillana, del siglo XIV.

¿Existe una continuidad semejante para el Antiguo Testamento? Si existe, ¿cuál es su cauce? Cristo declaró viejo el Antiguo Testamento y a la vez lo hizo nuevo en sí, incorporándolo al mensaje pascual. Gran parte del lenguaje del Antiguo Testamento pasa al Nuevo con cambio de referente, con prolongación de símbolos, con un polo nuevo de unidad. El Nuevo Testamento es levadura del Viejo. Por otra parte, somos en cierto modo continuadores del Antiguo Testamento: somos hijos de Abrahán, sucesores en una historia única de salvación, miembros de una cultura religiosa. La continuidad es un hecho cultural y teológico.

Pero también es verdad que la polémica postridentina operó de hecho una ruptura de la continuidad. Quizá sea esa ruptura lo que más siente el lector bien intencionado y mal entrenado del Antiguo Testamento.

b) A la continuidad con sus límites se añade la apertura de la cultura moderna. Si un tiempo formaban los clásicos grecolatinos la base de la cultura europea, la modernidad ha derribado múltiples barreras. Por una parte ha cultivado la curiosidad y el interés, por otra ha desarrollado medios e instrumentos para ensanchar el conocimiento. Hoy día es fácil y frecuente el viaje no sólo en grupos turísticos organizados y rígidamente encarrilados. Son accesibles los libros y las revistas ilustradas. Contamos

con el cine y la televisión. La apertura cultural forma parte de la conciencia moderna.

Claro está que ello puede conducir a una actitud insuficiente, incluso injuriosa. La mirada curiosa, desde fuera y a distancia, el comentario indulgente con aires de superioridad: «¡Qué curioso, qué original, qué extraño...!» Si esta actitud no sirve, antes estorba, para comprender otras culturas, también sería inoperante para comprender el lenguaje del Antiguo Testamento. Porque no buscamos en él lo exótico y arcaico, sino lo vital y comprometedor. Queremos que el talante abierto y los medios técnicos nos sirvan para el acceso vivo al Antiguo Testamento.

4. *El hombre moderno*

Comencemos con el sustantivo «hombre», para avanzar en la solución de nuestro problema. Podrá parecer una respuesta antropológica, puramente cultural; pero siendo el hombre el puesto de la encarnación, la respuesta puede alcanzar valor teológico.

Se trata de la radical unidad del género humano, de la radical semejanza de todos los hombres, orientales y occidentales, antiguos y modernos. Si profundizamos dentro de nosotros mismos alcanzaremos el nivel de la escueta humanidad. La cual, en su realización individual, se diversificará con múltiples adjetivos de diversa densidad.

Creo que gran parte del lenguaje del Antiguo Testamento está muy cerca de esa simplicidad y esencialidad humanas. Aun siendo concreto, por tanto, condicionado histórica y culturalmente, no es un lenguaje complicado, esotérico, refinado. Habla con frecuencia del hombre sencillo, de sus gozos y dolores, necesidades y aspiraciones; saca sus imágenes de una naturaleza inmediata y de una vida sencilla. En este sentido, el lenguaje del Antiguo Testamento es sencillo y radicalmente humano. Si buscamos en nosotros la profunda sencillez de ser hombres, nos sonará su lenguaje casi familiar, al menos accesible.

Pero quien subordine su humanidad a la vanidad de ser moderno, quien dé más importancia al adjetivo que al sustantivo, encontrará insuperable el obstáculo. Entonces se podría tratar de un obstáculo ético, erigido por una forma de soberbia. Entonces no es el Antiguo Testamento el que eriza su lenguaje como una muralla, sino el lector moderno el que alza su torre de distancia

y desprecio. A esa modernidad estirada y suficiente puede dirigirse el siguiente fragmento de Isaías, que invito a leer prestando atención a la función simbólica de su lenguaje. Todo lo humano que se yergue y exalta es arrasado y nivelado al aparecer el Señor de majestad, Is 2,10-18:

«Métete en las peñas, escóndete en el polvo,
 ante el Señor terrible, ante su majestad sublime.
Los ojos orgullosos serán humillados,
 será doblegada la arrogancia humana;
sólo el Señor será ensalzado aquel día,
 que es el día del Señor de los ejércitos:
contra todo lo orgulloso y arrogante,
 contra todo lo empinado y engreído,
contra todos los cedros del Líbano,
 contra todas las encinas de Basán,
contra todos los montes elevados,
 contra todas las colinas encumbradas,
contra todas las torres altas,
 contra todas las murallas inexpugnables,
contra todas las naves de Tarsis,
 contra todos los navíos opulentos;
será doblegado el orgullo del mortal,
 será humillada la arrogancia del hombre;
sólo el Señor será ensalzado aquel día...».

Sigamos adelante. ¿Quién es el hombre moderno que encuentra inaccesible el lenguaje del Antiguo Testamento? ¿Es un hombre humilde que desea aprender o un hombre satisfecho de sí mismo y de su época?

¿Son modernos los quinientos millones de occidentales privilegiados? ¿Qué decir de los restantes? Dentro de los occidentales, ¿son modernos los técnicos, los científicos, los investigadores? ¿Dónde queda la humilde ama de casa que va a la compra, examina calidad y precio, lleva al hijo a la escuela y se atarea para tener pronta la comida? ¿Son modernos los millones de occidentales que viven esta existencia cotidiana, o sólo el grupo particular de los técnicos? Y limitándonos a los últimos, ¿son modernos cuando trabajan en el laboratorio, o cuando el fin de semana juegan con sus niños y escapan de la ciudad con la familia para ver el cielo y el agua y los bosques?

Al estudiar la cuestión propuesta debemos cuidar de no construir una imagen artificial del hombre moderno. Mucho más grave sería considerar moderno al hombre entregado a la técnica hasta cerrarse a toda trascendencia. Eso sería un concepto teológico de hombre moderno emparentado con lo que san Juan llama el *kósmos*.

Al término de esta parte llegamos a una conclusión calificada. El lenguaje del Antiguo Testamento propone dificultades objetivas al hombre moderno; por otra parte, sale a su encuentro en la zona más profunda de su humanidad común; existe una innegable distancia cultural, a la vez que medios diversos para superarla, suministrados por la cultura moderna.

Esto se refiere al lenguaje del Antiguo Testamento tal como se encuentra. Éste era el problema propuesto. De aquí pasamos a un ensayo diverso, que es la trasposición cultural de dicho lenguaje: como quien dice, traducir «altas torres» por rascacielos, y «naves de Tarsis» por naves espaciales, etc. Si se puede realizar esa trasposición es que en el lenguaje de los salmos reside un principio vivo, capaz de transformaciones culturales secundarias. Vamos a examinarlo en un ejemplo actual.

5. *Un poeta moderno recrea los salmos*

Ernesto Cardenal es, con Pablo Antonio Cuadra, exponente de la poesía centroamericana. Natural de Nicaragua, abandonó su posición y se retiró primero con el P. Merton; reconociendo que aquélla no era su vocación, estudió teología en Colombia, se ordenó sacerdote y se fue a vivir con los pobres pescadores de la isla de Solentiname. Como cristiano, ha rezado con los suyos los salmos en diversos ambientes; como poeta, ha hecho un experimento de recreación de salmos por sustitución de elementos paradigmáticos correspondientes. Será más fácil sorprender su técnica, sus aciertos y errores, en unos cuantos ejemplos.

Dice Sal 5,5s: «Tú no eres un Dios que ame la maldad, ni el malvado es tu huésped, ni el arrogante se mantiene en tu presencia». Cardenal sustituye a los malvados por figuras más determinadas: «Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores / ni partidario de su política / ni te influencia la propaganda / ni estás en sociedad con el *gangster*». «El Señor es juez de los pueblos»

(7,9) se transforma y se amplía: «Tú eres quien juzga a las grandes potencias / tú eres el juez que juzga a los Ministros de Justicia / y a las Cortes Supremas de Justicia». Leemos en 9,6s: «Reprendiste a los pueblos, destruiste al impío y borraste para siempre su apellido. El enemigo acabó en ruina perpetua, arrasaste sus ciudades y se perdió su nombre». Cardenal se concentra en la figura y el nombre del enemigo: «Han quitado sus retratos y sus estatuas / y sus placas de bronce. / Borraste para siempre jamás sus nombres. / Sus nombres ya no figuran en los diarios / y no los conocerán sino especialistas de historia. / Les quitaron sus nombres a las plazas y las calles...». Algo más abajo dice el mismo salmo: «Los pueblos se han hundido en la fosa que hicieron, su pie quedó prendido en la red que escondieron. El Señor apareció para hacer justicia y se enredó el malvado en sus propias acciones». Sustancialmente fiel es la trasposición de Cardenal: «Serán derrotados con sus propios armamentos / y liquidados por su propia policía. / Como purgaron a otros / los purgarán a ellos. / El Señor destruirá todas sus tácticas».

Veamos el salmo 115, sobre los ídolos: «Sus ídolos, en cambio, son plata y oro, hechura de manos humanas; tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen... Que sean igual los que los hacen, cuantos confían en ellos». ¿Podemos hablar hoy de ídolos? Parece que la ciencia moderna ha barrido definitivamente la idolatría: ¿quién cree hoy en ídolos? Pero ¿no construyen ídolos las técnicas y la propaganda?, ¿no puede convertirse en ídolo la misma técnica y el consumismo y la fabricación de armamentos?, ¿no es gran parte de la propaganda culto público a dioses de fabricación humana? Y en otro plano más refinado, los hombres religiosos que se fabrican una imagen cómoda de Dios, a su imagen y semejanza, mezquina y complaciente, ¿no practican una idolatría más sutil y peligrosa? Leamos la versión sencilla del poeta moderno: «Sus ídolos son líderes políticos y estrellas de cine —figuras pintadas en cartelones, arte comercial—. Boca tienen y no hablan, ojos tienen y no ven, oídos tienen y no oyen, narices tienen y no huelen. Son ficciones de sus mentes y puras abstracciones. Semejantes a ellos son los que los hacen y los que confían en ellos».

Bien conocido, famoso y difícil de rezar es el salmo 137: «Super flumina». Algunos lo recortan para rezarlo, quitando a Babel y dejando sólo a Jerusalén (la lectura en clave correlativa

de Jerusalén y Babel está afirmada y desarrollada en el Apocalipsis). Voy a citar íntegra la trasposición de Cardenal, que respeta el movimiento del salmo hebreo, eliminando sólo la referencia a Edom:

«Junto a los ríos de Babilonia
estamos sentados y lloramos
acordándonos de Sión.
Mirando los rascacielos de Babilonia
y las luces reflejadas en el río,
las luces de los *night-clubs* y los bares de Babilonia
y oyendo sus músicas.
Y lloramos.
De los sauces de la orilla
colgamos nuestras cítaras,
de los llorosos sauces.
Y lloramos.
Y los que nos trajeron cautivos
nos piden que les cantemos
una canción 'vernácula',
'las canciones folclóricas' de Sión.
¿Cómo cantar en tierra extraña
los cánticos de Sión?
Que se me seque la lengua
y tenga cáncer en la boca
si yo no me acordara de ti, **Jerusalén.**
Si yo no prefiriera Jerusalén
a la alegría de ellos
y a todas sus fiestas.
¡Babel, armada de bombas!
¡Asoladora!
Bienaventurado el que coja a tus niños
—las criaturas de tus laboratorios—
y los estrelle contra una roca».

Hasta aquí hemos visto salmos de queja y denuncia. Menos acertado encuentro a Cardenal en los salmos de alabanza: a veces sustituye la referencia poética simple por enumeraciones de manual científico. Por ejemplo, el comienzo del famoso salmo 19: «El cielo proclama la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos; el día le pasa el mensaje al día, la noche se

lo susurra a la noche. Sin que hablen, sin que pronuncien, sin que resuene su voz, a toda la tierra alcanza su pregón y hasta los límites del orbe su lenguaje. Allí le ha puesto su tienda al sol: él sale como un esposo de su alcoba, contento como un héroe, a recorrer su camino. Asoma por un extremo del cielo y su órbita llega al otro extremo: nada se libra de su calor». Leamos la versión «moderna»:

«Las galaxias cantan la gloria de Dios
y Arturo 20 veces mayor que el sol
y Antares 487 veces más brillante que el sol,
Sigma de la Dorada con el brillo de 300.000 soles
y Alfa de Orión que equivale a 27.000.000 de soles,
Aldebarán con su diámetro de 50.000.000 de kms.,
Alfa de la Lira a 300.000 años luz
y la nebulosa del Boyero a 200.000.000 de años luz
anuncian la obra de sus manos.
Su lenguaje es un lenguaje sin palabras
(y no es como los *slogans* de los políticos)
pero no es un lenguaje que no se oiga.
Ondas de radio misteriosas emiten las galaxias,
el hidrógeno frío de los espacios interestelares
está lleno de ondas visuales y de ondas de música,
en los vacíos intergaláxicos hay campos magnéticos
que cantan en nuestros radiotelescopios
(y tal vez hay civilizaciones transmitiendo mensajes
a nuestras antenas de radio).
Son un billón de galaxias en el universo explorable
girando como carruseles o como trompas de música...
El sol describe su gigantesca órbita
en torno de la constelación de Sagitario.
Es como un esposo que sale de su tálamo
y va rodeado de sus planetas a 72.000 kms. por hora
hacia las constelaciones de Hércules y de la Lira
(y tarda 150 millones de años en dar la vuelta)
y no se aparta ni un centímetro de su órbita».

En vez de la visión empírica, emocionada y trascendida, nos ofrece una información matemática árida, que quizá emocione a los astrónomos; además, mezcla indebidamente al hombre en la contemplación de la naturaleza (políticos, civilizaciones hipotéti-

cas). Los 72.000 kms. por hora no dicen más que el estupor bíblico ante la jornada heroica de horizonte a horizonte. Me parece que no es éste el camino para modernizar los salmos: encuentro mucho más poética y eficaz, aun hoy día, la versión original.

El salmo 148 es una invitación coral a la alabanza: primero a los cielos y a los seres celestes, después al océano y a la tierra, con los meteoros, plantas, animales y hombres, desembocando en Israel como pueblo elegido. Dado el carácter de enumeración estilizada, no resulta difícil sustituir voces del coro en una concentración moderna. Es lo que hace Cardenal, sin pensar en la sabia estilización y composición del original. Un dato original suyo consiste en emparejar seres de la naturaleza con creaciones del hombre o añadiendo la visión humana. Por ejemplo: «Alabad al Señor meteoritos y órbitas elípticas de los cometas y planetas artificiales... Alabad al Señor cetáceos y submarinos atómicos. Alabad al Señor aves y aviones. Alabad al Señor cristales hexagonales de nieve y prismas de color esmeralda del sulfato de cobre —en el microscopio electrónico—... Su gloria sobrepasa la tierra y los cielos, telescopios y microscopios».

El salmo final del salterio es una invitación a toda la orquesta. Cardenal no encuentra dificultad en introducir instrumentos de orquestas modernas y añade de propina obras o géneros musicales: «alabadle con *blues* y *jazz* / y con orquestas sinfónicas / con los espirituales de los negros / y la *Quinta* de Beethoven, / con guitarras y marimbas; / alabadle con tocadiscos / y cintas magnetofónicas...».

La exposición precedente podría dejar la impresión de un ejercicio profesional, casi mecánico, del autor moderno. Como si fuera desalojando la imagen antigua y metiendo una nueva, como si consultase o hubiese compilado previamente un repertorio de sinónimos o correspondencias. No se trata de cambiar la nariz o la oreja a la figura del mosaico o de cambiar el color del cabello. Eso sería tratar los salmos como objeto inerte. Los salmos de Cardenal, con sus méritos y defectos, son resultado de un proceso vivo: ha rezado los salmos, los ha sentido, se los ha asimilado. El lenguaje se ha convertido dentro de él en una energía generadora. En la experiencia de orante y en el acto poético anula la distancia entre lo antiguo y lo moderno. A él los salmos le hablan de los problemas de hoy con símbolos que siguen significando hoy.

Entonces, ¿por qué modifica ese lenguaje? En primer lugar,

porque quiere realizar una recreación poética, ceñida y libre, de poeta que se ha sentido tocado. En segundo lugar, sospecho, porque escribe para otros más que para sí. Habrá quien sienta más próximos los salmos del poeta moderno. Insistirá alguno: encarguemos a poetas de hoy que compongan salmos en lenguaje moderno siguiendo la falsilla de los salmos bíblicos, y dejemos éstos para los especialistas o los gustadores de antigüedades. Es el camino de la menor resistencia. ¿Y por qué no imitar el esfuerzo del poeta moderno, que comienza por sentir y asimilarse el lenguaje bíblico?

6. *Un experimento popular*

El autor de las siguientes trasposiciones es un monje benedictino argentino, Mamerto Menapace. Ha vertido unos cuantos salmos «en criollo», y nos dice de su versión: «No fue pensada para el uso litúrgico... Lo que quieren es llevar la temática de la Biblia a los fogones, a los campamentos, grupos rurales, misiones de jóvenes en las provincias... Quisiera usar las palabras y la forma poética que puede impresionar a una parte de nuestra gente. Sobre todo de nuestra gente criolla a la que le gusta tanto el floreo de las imágenes y las comparaciones concretas con las cosas de la vida diaria».

El autor se ciñe más al texto original: es a veces traducción, a veces paráfrasis. Emplea formas métricas que se han hecho populares en Argentina. Veamos un salmo clásico: «El Señor es mi pastor, nada me falta», Sal 23. Para facilitar el cotejo pondré en dos columnas nuestra traducción ceñida y la libre de Menapace:

El Señor es mi pastor:
nada me falta;
en verdes praderas
me hace recostar,
me conduce hacia fuentes tranquilas
y repara mis fuerzas;
me guía por el sendero justo
haciendo honor a su nombre;
aunque camine por cañadas oscuras,
nada temo, porque tú vas conmigo,
tu vara y tu cayado me sosiegan.

El Señor es mi tropero
no sufriré la apretura,
porque en la verde llanura
me conducirá a pastar
y la sed iré a calmar
al jagüel de su frescura.
Él me arrea por su güella
y en ello pone su honor;
yo no sentiré temor
aunque me encuentre perdido,
porque al sentir tu silbido,
se me alegra el corazón.

Me preparas una mesa frente a los enemigos, me unges la cabeza con perfume, mi copa rebosa.	Él me prepara el churrasco y me trata como amigo, y aunque rabie mi enemigo por verme en tal compañía, él me muestra cortesía y me hace beber consigo.
Tu bondad y lealtad me siguen toda la vida, y habitaré en la casa del Señor por años sin término.	Como el tábano a la hacienda, me seguirá su bondá, hasta el día en que vendrá para llevarme a su estancia a vivir en la abundancia por toda la eternidá.

El salmo 19, citado anteriormente, comienza con estas dos estrofas:

«Los cielos cantan la gloria
escrita en el firmamento.
Muge el día su contento
al día que va adelante,
que de noche a noche cante
repitiendo el argumento.

No son palabras de hombre,
no conversan en cristiano,
y aunque su hablar no es humano,
es muy fácil de captar,
llegando en su galopar
a los pagos más lejanos».

Encontramos una forma popular: «hablar en cristiano»; una imagen local: «galopar»; y el término «pago», más común en aquella región que en España. No es tanto un esfuerzo de modernizar cuanto el deseo de aclimatar lo remoto, hacer familiar lo exótico. Así, «el rebaño de su aprisco» se presenta como «somos reses de su marca», que es versión simple y feliz (95,7). Otra variante no menos acertada: «ovejas de su querencia» (100,3). Más libertad se toma al transformar «Tú que habitas al amparo del Altísimo, que vives a la sombra del Todopoderoso» en la imagen local «Bajo el poncho de Dios Padre / y a su sombra vivirás» (91,1); mientras que el «caerán a tu lado mil, diez mil a tu derecha, a ti no te alcanzará» (91,7) se desarrolla con una comparación agrícola: «Aunque caigan a tu lado / una multitud tamaña, /

como en la zafra las cañas / bajo el golpe del machete, / a vos no te harán ni un siete, / pues su lealtá te acompaña».

Una valoración calificada la tendrán que hacer los nativos y usuarios. A mí me interesaba aquí dejar constancia del experimento. De nuevo encontramos a un hombre bien arraigado en su tierra que ha podido asimilarse sin dificultad el lenguaje de los salmos para recrearlo en una variación local legítima.

7. *Actualizar el lenguaje bíblico*

¿Qué significa que un lenguaje es vivo y actual? ¿Cómo deja de ser actual un lenguaje? Una lengua viva muere cuando deja de ser usada. Una lengua está viva mientras se usa. Una lengua vivifica espiritualmente al pueblo que la habla, y a su vez se conserva en boca de los hablantes. No basta que el lenguaje tenga en sí valor significativo o expresivo: si deja de usarse, muere de hecho. Lo mismo podemos decir de palabras cargadas de fuerza, palabras capaces de movilizar o inspirar, que llegan a perder su virtud por el cambio o el olvido o el abandono.

Tomemos un ejemplo del Nuevo Testamento, de las cartas de Pablo:

Rom 12,10: «Como buenos *hermanos,* sed cariñosos unos con otros, rivalizando en la estima mutua...». 16: «No penséis en *grandezas,* que os atraiga lo *humilde*». Gál 5,1: «Para que seamos *libres* nos liberó el Mesías».

Aquí nos propone Pablo tres palabras o conceptos fundamentales, que es posible que estén hoy un poco descuidadas de muchos cristianos. Pensemos en los siglos XVI y XVII, en el centro y en la periferia de la cristiandad. ¿Estimaban como valor constitutivo el espíritu fraterno y la igualdad? ¿Se invocaba la libertad como valor cristiano? Sobreviene un gran cambio histórico: un pueblo que despierta y se pone en movimiento y pronuncia una fórmula mágica hecha de tres palabras: «Igualdad, libertad, fraternidad». A pesar de cierta polarización y de no pocos abusos, el grito expresa valores fundamentalmente cristianos. Pero los cristianos, desorientados quizá por la novedad o cegados por los abusos, no saben reconocer en esas palabras un patrimonio de familia. Pablo luchó por la libertad cristiana. Si su lenguaje dejó de ser vivo, fue porque tantos cristianos no lo mantuvieron vivo. La res-

puesta no era abandonarlo, sino exponerse al mensaje de dicho lenguaje, hasta vivirlo y sentir su actualidad.

A veces puede suceder otra cosa, que las frases o palabras se siguen usando, mientras se van vaciando de contenido, se vuelven pura fórmula. En tal caso, ¿deben ser eliminadas o sustituidas por otras frescas y no gastadas? En tal caso habrá que volver a la raíz, para que el lenguaje reciba su antigua savia. Esto lo puede hacer el estudio y la meditación.

Así llegamos a la respuesta final. La pregunta inicial sonaba: ¿Es actual el lenguaje del Antiguo Testamento? La respuesta final es que toca a nosotros hacer y mantener siempre actual dicho lenguaje.

El lenguaje del Antiguo Testamento puede ser actual. Tiene en sí una virtualidad que le viene de sus profundas raíces humanas y del aliento del Espíritu. Creemos que es «palabra viva y enérgica y penetrante»; creemos que, como descienden la lluvia y la nieve y no vuelven sin haber fecundado la tierra, así la palabra de Dios realizará cuanto se le ha encomendado, porque esa palabra quiere ser contemporánea de todas las generaciones.

Toca a nosotros, de un modo especial a nuestra generación, encontrarla de nuevo, vivificarla, actualizarla. No sólo con el estudio, sino haciendo que ella nos vivifique, que sea alimento de nuestra vida cristiana. Hace falta vivir una espiritualidad más bíblica, practicar una meditación más bíblica, una oración con los salmos. Cuando ese lenguaje haya configurado nuestra mentalidad, podremos comunicarnos en ese lenguaje, que será de nuevo vivo y actual.

Sugiero concluir estas palabras con dos lecturas del Antiguo Testamento. No las buscaré en la literatura profética, que la mayoría considera más fácil y próxima, sino en la literatura sapiencial, en uno de sus últimos exponentes. Serán dos lecturas complementarias: en una, Eclo 34,18-35,21, analiza el autor con gran lucidez la tensión entre culto y justicia; en la otra, Eclo 43,1-27, entona un inspirado himno a Dios por la creación.

LA CREACION

«El firmamento puro es orgullo del cielo
y la bóveda celeste, ¡qué glorioso espectáculo!
El sol cuando sale derramando calor,
¡qué obra maravillosa del Señor!,
a mediodía abrasa la tierra,
¿quién puede resistir su ardor?
Un horno encendido calienta al fundidor,
un rayo de sol abrasa los montes,
una lengua del astro calcina la tierra habitada
y su brillo ciega los ojos.
¡Qué grande el Señor que lo hizo!,
sus órdenes espolean a sus campeones.
También brilla la luna en fases y ciclos
y rige los tiempos como signo perpetuo,
determina las fiestas y las fechas
y se complace menguando en su órbita,
de mes en mes se renueva,
¡qué maravilloso cambiar!
Señal militar, instrumento celeste
que atraviesa el firmamento con su brillo.
Las estrellas adornan la belleza del cielo
y su luz resplandece en la altura divina;
a una orden de Dios ocupan su puesto
y no se cansan de hacer la guardia.
Mira el arco iris y bendice a su creador:
¡qué esplendor majestuoso!
Abarca el horizonte con su esplendor
cuando lo tensa la mano poderosa de Dios.
Su poder traza el relámpago
y acelera los rayos justicieros;
crea para un destino un depósito
y hace volar la nube como un buitre.
Su poder condensa las nubes
y desmenuza las piedras de granizo.
La voz de su trueno estremece la tierra,
y al verlo, tiemblan las montañas;
cuando él quiere, el ábrego sopla,
la tormenta del norte, el ciclón y el huracán.

Sacude la nieve como bandada de pájaros,
y al bajar se posa como langosta;
su belleza blanca deslumbra los ojos,
y cuando cae, se extasía el corazón;
derrama escarcha como sal,
sus cristales rebrillan como zafiros.
Hace soplar el gélido cierzo
y su frío cuaja el estanque,
hiela todos los depósitos
y reviste el aljibe con una coraza;
quema la hierba del monte como la sequía
y los brotes de la dehesa como una llama;
pero el destilar del rocío lo cura todo
y fecunda en seguida la tierra reseca.
Su sabiduría domeña el océano
y planta islas en el mar;
los navegantes describen su extensión,
y al oírlos, nos asombramos;
en él hay criaturas extrañas
y toda especie de monstruos marinos.
Por él tiene éxito su mensajero
y su palabra ejecuta su voluntad.
Aunque siguiéramos, no acabaríamos,
la última palabra: "Él lo es todo."»

(Eclo 43,1-27).

CULTO Y JUSTICIA

«Sacrificios de posesiones injustas son impuros,
ni son aceptados los dones de los inicuos;
el Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos
ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado;
es sacrificar un hijo delante de su padre
quitar a los pobres para ofrecer sacrificio.
El pan de la limosna es vida del pobre,
el que se lo niega es homicida;
mata a su prójimo quien le quita el sustento,
quien no paga el justo salario derrama sangre.
Uno construye y otro derriba:
¿de qué sirve sino de más trabajo?

Uno reza y otro maldice:
    ¿a quién escuchará el Señor?
Uno se purifica del contacto de un cadáver
    y lo vuelve a tocar:
    ¿de qué le sirve el baño?
Lo mismo el que ayuna por sus pecados
    y luego vuelve a cometerlos,
¿quién escuchará su súplica?,
    ¿de qué le servirá su mortificación?

El que observa la Ley hace una buena ofrenda,
    el que guarda los mandamientos
    ofrece sacrificio eucarístico,
el que hace favores ofrenda flor de harina,
    el que da limosna ofrece sacrificio de alabanza.
Apartarse del mal es agradable a Dios,
    apartarse de la injusticia es expiación.
No te presentes a Dios con las manos vacías:
    esto es lo que pide la Ley.
La ofrenda del justo enriquece el altar,
    y su aroma llega hasta el Altísimo.
El sacrificio del justo es aceptado,
    su ofrenda memorial no se olvidará.
Honra al Señor con generosidad
    y no seas mezquino en tus ofrendas;
cuando ofreces, pon buena cara,
    y paga de buena gana los diezmos.
Da al Altísimo como él te dio:
    generosamente, según tus posibilidades,
porque el Señor sabe pagar
    y te dará siete veces más.»

LOS GRITOS DEL POBRE

«No lo sobornes, porque no lo acepta,
    no confíes en sacrificios injustos;
porque es un Dios justo
    que no puede ser parcial;
no es parcial contra el pobre,
    escucha las súplicas del oprimido;
no desoye los gritos del huérfano
    o de la viuda cuando repite su queja;

mientras le corren las lágrimas por las mejillas
y el gemido se añade a las lágrimas,
sus penas consiguen su favor
y su grito alcanza las nubes;
los gritos del pobre atraviesan las nubes
y hasta alcanzar a Dios no descansan;
no ceja hasta que Dios le atiende,
y el juez justo le hace justicia.»

(Eclo 34,18-35,21).

8

LA INFALIBILIDAD DEL ORACULO PROFETICO

1. *Triple palabra divina*

Tres palabras dice Dios en la Biblia: una palabra que cuenta la historia interpretando su sentido, su dirección salvadora, el protagonismo de Dios; una palabra que señala preceptos al hombre, estableciendo un orden salvador de la vida humana, de la convivencia con Dios y con los hombres; una palabra que bendice o maldice, de acuerdo con la respuesta del hombre al precepto divino.

La primera es verdadera en cuanto que revela el sentido auténtico de la historia, y es a la vez dinámica, porque apunta la exigencia de dicha historia. La segunda es dinámica y a la vez incierta, porque impera engranando la libertad de muchos hombres. La tercera es firme, como amenaza y promesa, aunque sometida siempre a la soberanía de Dios, que puede perdonar la desobediencia y desbordar la recompensa. La soberanía de Dios, prenda de certeza, es al mismo tiempo margen abierto de incertidumbre [1].

Si proyectamos esas palabras a la aurora del mundo, la palabra de mandato que llama a la existencia es infalible: porque la naturaleza escucha sin voluntad ni resistencia, porque el hombre recibe de esa palabra lo no disponible. También es eficaz la palabra de bendición al otorgar fecundidad e iniciar historia, «creced, multiplicaos, someted la tierra».

El *profeta* recoge la palabra de Dios en tres formas: interpreta y comenta la historia, insertando el hecho nuevo en la corriente que viene del pasado; aplica mandatos genéricos a situaciones particulares y transmite otros nuevos, que pueden exigir decisiones históricas; amenaza castigos al pecador y promete salvación por la fidelidad de Dios.

¿Es infalible la palabra profética? Su interpretación de la his-

[1] Sobre los tipos de palabra de Dios véase nuestro trabajo *El Antiguo Testamento como palabra del hombre y palabra de Dios,* recogido en este volumen, pp. 103-116.

toria puede ser certera; su mandato puede ser categórico; su anuncio es muchas veces de doble filo. La amenaza puede invalidarse al producir la conversión (Jonás y Nínive), la promesa puede ser desbordada en el cumplimiento. ¿Hasta qué punto se compromete Dios en la palabra de su profeta? [2]

En la enumeración precedente no encontramos una palabra que podamos llamar doctrinal; una palabra formalmente articulada en proposiciones que podamos criticar con el principio lógico de contradicción e identidad, para establecer su verdad, o que podamos reducir a un principio metalógico, al Ser que es la Verdad. La palabra profética normalmente no comunica doctrinas infalibles.

2. *La verdad de la palabra profética*

La verdad de la palabra sobre la historia puede ser su historicidad, o referencia a hechos sucedidos, y la validez de su interpretación, referida al sentido de los hechos. Estos dos componentes pueden crear tensiones en grados diversos. El mandato no entra en la categoría de la verdad, sino de la eficacia, y ésta queda condicionada por la libertad del que ha de cumplirlo; es necesario purificar esta condición antes de someter a análisis el cumplimiento o realización de la palabra. Algo semejante se puede decir de la bendición y la maldición, condicionadas por el cumplimiento.

En la actividad y en la literatura profética es frecuente el anuncio de un hecho futuro no determinado, fausto o infausto, en nombre de Dios y con motivación explícita [3].

a) Hecho concreto no significa que el profeta describa puntualmente los detalles del acontecimiento futuro ni que deba suministrar fechas precisas. El hecho anunciado debe ser concreto globalmente; la verdad del anuncio se refiere, pues, a un hecho, no a un principio ni a una doctrina.

b) En nombre de Dios. Esto constituye específica y formalmente la palabra profética y se expresa en un repertorio de fórmulas reconocibles [4]. Dios es el sujeto que pronuncia las palabras y a veces las rubrica con juramento.

[2] Véase el artículo de S. Bretón citado en la nota bibliográfica.

[3] Cl. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Munich 1960).

[4] Véase S. Bretón, *El formulario profético de vocación y misión* (Roma 1987).

c) La motivación. En caso de amenaza suele ser un pecado individual, colectivo o acumulado; también esta pieza tiene sus fórmulas propias de introducción y enlace. Si se trata de promesa, la motivación se reduce a Dios: su modo de ser y actuar, sus promesas precedentes; también tiene fórmulas propias, como «por su nombre, por su gloria, por su fidelidad...».

Cuando un profeta anuncia en nombre de Dios un castigo, ¿es infalible su anuncio? ¿O es infalible bajo condiciones? En la segunda hipótesis, ¿quién determina o interpreta las condiciones? ¿Será posible establecer un principio que integre las condiciones en un nivel superior de enunciado? (Recordemos la doctrina teológica que integra las condiciones del ejercicio de la infalibilidad pontificia.) Superadas las dificultades mencionadas, queda en pie el problema de comprender exactamente el sentido del anuncio: ¿Quién lo interpreta auténticamente? ¿Hasta qué punto puede la interpretación condicionar la infalibilidad?

Algunas de las preguntas formuladas recibirán respuesta parcial en el comentario de unos textos bíblicos selectos.

3. *Análisis de textos*

Los *oráculos de Balaán* son considerados por algunos como textos muy antiguos, aunque hoy no se admite tan fácilmente la datación en el siglo X [5]. Según el relato del libro de los Números, el rey Balac alquila un adivino de Mesopotamia, porque estima que su bendición y maldición son eficaces, infalibles: «Pues sé que el que tú bendices queda bendecido y el que tú maldices queda maldecido» (Nm 22,6). Infalibilidad no en el orden del conocimiento, sino de la acción. Balaán posee poderes emparentados con la magia [6].

A ese reino de poderes sobrehumanos, al que no alcanzan las

[5] W. F. Albright, *The Oracles of Balaam:* JBL 63 (1944) 207-253, defendió el origen antiguo. Para una posición más moderna, más cautelosa, pueden consultarse: G. J. Wenham, *Numbers* (Leicester 1981). W. Gross, *Bileam. Literar und formkritische Untersuchung der Prosa im Nm 22-24* (Munich 1974).

[6] Se suelen comparar con los textos de execración egipcios. Véanse en ANET, pp. 328-329.

armas, alcanza el Señor de la historia, y transforma al adivino de maldiciones en profeta de promesas. El Señor le pone sus palabras en la boca y Balaán tiene que confesar:

«Dios no miente como el hombre
ni se arrepiente a lo humano.
¿Puede decir y no hacer,
puede prometer y no cumplir?» (Nm 23,19).

Pero si miramos al contenido, las promesas de Balaán resultan genéricas, se expresan en metáforas de animales y plantas, el tiempo queda indeterminado:

«El tiempo dirá a Jacob
y a Israel lo que ha hecho Dios» (Nm 23,23).

Haría falta una interpretación ayudada por acontecimientos posteriores para poder evaluar la real infalibilidad de la promesa divina. Al profeta no le toca necesariamente suministrar dichos datos, pues su tarea es pronunciar escuetamente el oráculo:

«Oráculo del que escucha palabras de Dios,
que contempla visiones del Todopoderoso» (Nm 24,3.4).

No podemos decir que la infalibilidad sea «insignificante», ya que las palabras de Balaán son muy significativas para el pueblo de Israel. Pero es una infalibilidad válida para fundar la esperanza, no para producir un simple asentimiento intelectual.

En una situación trágica para el pueblo desterrado, el cantor anónimo que llamamos *Isaías Segundo* anuncia al pueblo en nombre de Dios la próxima liberación. El poeta dispone de algún signo histórico, todavía ambiguo, como es el ascenso de Ciro. En una serie de magníficos poemas canta el futuro y procura convencer al pueblo de su realidad. El mensaje está enmarcado por dos afirmaciones sobre la palabra de Dios, Is 40,6-8 y 55,10-11:

«Toda carne es hierba
y su belleza como flor campestre:
se agosta la hierba, se marchita la flor,
cuando el aliento del Señor sopla sobre ellos;
se agosta la hierba, se marchita la flor,
pero la palabra de nuestro Dios se cumple siempre» [7].

[7] «Se cumple» es, a mi parecer, la traducción correcta del hebreo *yāqûm*, que una traducción literalista ha interpretado «permanece siempre».

El segundo texto describe la eficacia de la palabra comparándola a la bendición fundamental de la lluvia:

«Como bajan la lluvia y la nieve del cielo,
y no vuelven allá
sino después de empapar la tierra,
de fecundarla y hacerla germinar,
para que dé semilla al sembrador
y pan al que come,
así será mi palabra, que sale de mi boca:
no volverá a mí vacía,
sino que hará mi voluntad
y cumplirá mi encargo».

La palabra profética que anuncia hechos históricos es infalible también porque ella misma es creadora de historia. Pero el contenido de la promesa está formulado con tal riqueza de símbolos, que sólo una interpretación atenta podrá comprobar la verdad y eficacia de esa palabra profética. A primera vista, en el plano de la historia empírica, las magníficas promesas no se cumplen.

En los oráculos de Isaías Segundo hay abundantes proposiciones sobre Dios, muchas pronunciadas por él mismo; por ejemplo:

«No cedo mi gloria a nadie
ni mi honor a los ídolos» (42,8).

«Antes de mí no habían fabricado ningún Dios
y después de mí ninguno habrá:
Yo, yo soy el Señor; fuera de mí no hay salvador...
No hay quien libre de mi mano;
lo que yo hago, ¿quién lo deshará?» (43,10-13).

«Yo soy el primero y yo soy el último;
fuera de mí no hay dios» (44,6).

«Yo soy el Señor, creador de todo;
yo solo desplegué el cielo,
yo afiancé la tierra. Y ¿quién me ayudaba?» (44,24).

Reunidos estos textos y otros semejantes, podríamos componer una teología o discurso sobre Dios. ¿Qué mejor teología que Dios hablando de sí mismo en la palabra profética? Sería una teología infalible. Pero notemos la función de semejantes afirmaciones en la predicación de Isaías Segundo: son argumentos para desacredi-

tar las pretensiones de otros dioses y para acreditar su mensaje de esperanza:

> «De antemano yo anuncio el futuro;
> por adelantado lo que aún no ha sucedido.
> Digo: 'Mi designio se cumplirá,
> mi voluntad la realizo'» (46,10).

Ezequiel liga frecuentemente, y en términos explícitos, el anuncio al cumplimiento en oráculos de amenaza. El pecado denunciado justifica la sentencia pronunciada, y la ejecución próxima de la sentencia es capaz de engendrar en el que la padece o en los espectadores el reconocimiento. Podríamos esquematizar este tipo de oráculos:

> «Vosotros habéis cometido tal pecado,
> pues yo haré que os suceda tal desgracia,
> para que sepáis que soy yo.
>
> Porque habéis cometido tal delito,
> os sucederá tal desgracia,
> entonces sabréis que yo hablé y que lo cumplo».

El cumplimiento comprueba la infalibilidad y eficacia de la palabra, y ésta manifiesta la personalidad de Dios. Los hechos son interpretación de la palabra y de quien la pronunció. Estos hechos son en concreto la caída de Jerusalén y el destierro. El hombre formula sus exigencias de plazos y fechas para creer en la palabra, se burla de oráculos que no acaban de cumplirse. El profeta polemiza contra tales exigencias, porque la infalibilidad del anuncio profético no está condicionada por el calendario humano:

> «Pasan días y días y no se cumple la visión...
> —Ya está llegando el día de cumplirse la visión».
>
> (Ez 12,22.24)

La resistencia de los oyentes, incluso de los amenazados, muestra que es el cumplimiento lo que comprueba la palabra y a su autor.

En la conducta humana hay una razón suficiente para el castigo; pero esto no es un principio lógico de razón suficiente. En cambio, la fórmula «yo soy el Señor» indica un principio ontológico y personal que funda la certeza de la palabra, y que suena al final en un acto de reconocimiento.

4. *Infalibilidad y libertad*

¿Cómo puede ser infalible una palabra que engrana en su mecanismo voluntades humanas libres? Los autores bíblicos no se han planteado la pregunta en nuestros términos y, por tanto, no han respondido a ella. Pero un escritor maduro, perteneciente a la llamada escuela sacerdotal (P), nos ofrece una explicación descriptiva, tomando la palabra en el relato de las plagas y la salida de Egipto. Según costumbre, el narrador pone en boca de Dios un discurso introductorio en el que se descubre el esquema de los acontecimientos, sus verdaderos actores, su sentido. Leamos Éxodo 7,1-5:

> «El Señor dijo a Moisés: Mira, te hago como un Dios para el Faraón, y Aarón tu hermano será tu profeta. Tú dirás todo lo que yo te mande, y Aarón le dirá al Faraón que deje salir a los israelitas de su territorio. Yo pondré terco al Faraón y haré muchos signos y prodigios contra Egipto. El Faraón no os escuchará, pero yo extenderé mi mano contra Egipto y sacaré de Egipto a mis escuadrones, mi pueblo, los israelitas, haciendo solemne justicia. Para que los egipcios sepan que yo soy el Señor cuando extienda mi mano contra Egipto y saque a los israelitas de en medio de ellos».

Dios envía un mandato al Faraón, y éste se niega a obedecer, haciendo así ineficaz el mandato. Ineficaz, pero no inútil en el proceso, porque ahora el Señor envía sus plagas, una detrás de otra. Todavía se resiste el Faraón, y entonces el Señor extiende su mano y saca a su pueblo, y los egipcios tienen que reconocer que es el Señor. La resistencia del Faraón está incluida en el proceso total, o dicho en terminología del narrador, «Dios pone terco al Faraón». ¿Y por qué se ha de cumplir por encima de la resistencia humana? El autor nos lo dice en su versión de la vocación de Moisés: está empeñada la promesa hecha a Abrahán, que en este momento se va a cumplir. Así resulta que la segunda promesa es como interpretación de la primera, es un paso hermenéutico hacia la última concreción. La infalibilidad de la promesa inicial significaba que la promesa se cumpliría algún día, en circunstancias entonces no definidas; la nueva palabra añade que la promesa se cumplirá ahora, en las presentes circunstancias.

De aquí se podría deducir un principio: que la promesa de

Dios no puede fallar; este principio se podría formular en los términos de Isaías 40. Pero el citado texto del Éxodo no propone un principio general, sino un caso concreto. Cada promesa es una palabra en la que Dios se compromete: su persona es la garantía de la infalibilidad.

5. *Criterios de reconocimiento*

Varias veces he mencionado la necesidad de interpretación para descubrir en qué sentido era infalible una promesa. Otro problema es cómo reconocer que se trata de palabra de Dios auténtica, ya que el profeta es hombre falible que podría falsificar o suplantar la palabra divina. El problema de los profetas verdaderos y falsos está afrontado expresamente en el Deuteronomio [8].

El capítulo 18 ofrece estos criterios: si el profeta habla en nombre de otros dioses, su palabra no es auténtica; si su palabra no se cumple, habló arrogándose autoridad y no en nombre del Señor. Como se ve, el criterio es puramente negativo. Si no se cumple, no es del Señor. ¿Y si se cumple? La respuesta nos la da el capítulo 13 en términos menos precisos, pues siempre un criterio positivo es menos categórico que el negativo:

> «Si entre los tuyos aparece un profeta o vidente de sueños y, anunciando un signo o prodigio, te propone: 'Vamos a seguir a dioses extranjeros y a darles culto'; aunque se cumpla el signo o el prodigio, no hagas caso a ese profeta o vidente de sueños. Se trata de una prueba del Señor, vuestro Dios, para ver si amáis al Señor, vuestro Dios, con todo el corazón y toda el alma» (Dt 13,2-4).

El anuncio del signo es parte del oráculo profético y está presente en bastantes oráculos. El cumplimiento parece confirmar que el oráculo procedía del Señor. Sólo que interviene una instancia superior, casi un principio de contradicción: el Señor no puede invitar, incitar a la idolatría. Entonces, ¿cómo se explica el cumplimiento del anuncio? Porque Dios quería poner a prueba a su pueblo.

[8] Sobre los falsos profetas véase la nota bibliográfica.

La argumentación es refinada, con cierto sabor a casuística. La implicación es clara: un anuncio que se cumple, de algún modo procede del Señor. Con esto llegamos a una proposición general sobre la palabra de Dios, sin derogar el carácter concreto e individual de su contenido.

6. *Generalizando*

Promesa de liberación, amenaza de castigo. Supongamos que intentamos generalizar el caso concreto hasta llegar a una proposición universal: Dios castiga según el pecado, Dios premia según el mérito. ¿Podemos decir que la proposición es infalible? En otras palabras: ¿es infalible la doctrina de la retribución?

Más de un pensador bíblico parece haber hecho semejante generalización creyendo llegar a una doctrina universal e infalible. De ella se podrían deducir proposiciones individuales, aplicables a casos concretos. Semejante doctrina de la retribución, que parece apoyarse en palabras de Dios, en la alianza, en realidad se obtiene por una operación humana, y no es infalible. ¿O es que el oráculo profético es simple deducción de un principio general? No vale generalizar, porque por encima de cada palabra concreta está la soberanía de Dios, la misericordia que excede a la ira, el nombre y gloria del Señor, su promesa y juramento. En el Antiguo Testamento no podemos hablar de una doctrina infalible sobre la retribución [9].

Más aún: la Biblia recoge las dudas y tormentos de hombres piadosos, la protesta más violenta contra una doctrina que pretende ser infalible. Job es testigo apasionado de la falsedad de dicha doctrina, tal como la entienden y aplican sus amigos. Se juega la vida por defender su inocencia personal frente a las pretensiones de infalibilidad. Con su existencia desgarrada está desmintiendo las generalizaciones humanas.

Es verdad que el libro de *Job* se desenvuelve en terreno sapiencial, un mundo que no ofrece oráculos, sino reflexiones y observaciones sobre la vida humana. Es una enseñanza muy poco doctrinal, una doctrina nada doctrinaria. Con todo, los interlocu-

[9] Sobre la retribución véase el segundo capítulo de la *Teología del Antiguo Testamento* de W. Eichrodt (Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

tores de Job apelan no sólo a la experiencia propia, «lo que hemos visto», sino también a la tradición, y oponen esa doctrina «cierta» a las opiniones falsas y apasionadas de su amigo paciente. El veredicto final de Dios aprobará el anticonformismo sincero de Job y condenará el conformismo tradicionalista de sus amigos. Así resulta que una de las doctrinas al parecer fundamentales, la doctrina de la retribución, no es intocable ni infalible. Hará falta mucha interpretación y datos nuevos para que la doctrina recobre suficiente consistencia.

Por lo demás, también la sentencia de Hebreos 11,6 requiere una buena interpretación; habla en un horizonte de fe y se refiere a la retribución positiva: «Quien se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensará a los que lo buscan».

El nombre de Job nos trae a la memoria un profeta atormentado precisamente por su devoción a la palabra de Dios:

> «Cuando recibía tus palabras, las devoraba;
> tu palabra era mi gozo y mi alegría íntima...
> ¿Por qué se ha vuelto crónica mi llaga,
> y mi herida, enconada e incurable?
> Te me has vuelto arroyo engañoso,
> de agua inconstante» (Jr 15,16.18).

7. *Conclusión*

¿No hay doctrinas infalibles en el Antiguo Testamento? Las hay, pero no era mi tarea redactar una lista de ellas o sintetizarlas en un tratado. Yo he querido rastrear la actitud humana que reconoce o cuestiona una infalibilidad. Se me ha mostrado como actitud del hombre frente a la palabra de Dios, como amenaza bastante concreta y motivada o como promesa ancha y poco precisa en contenido o en lenguaje. La promesa de modo especial reclama el auxilio de la interpretación para manifestar en qué sentido es infalible.

Alargando la mirada al Nuevo Testamento, podemos ver a san Pablo luchando de nuevo con el problema de la promesa de Dios; cumplida en Cristo de modo tan paradójico, que a primera vista puede parecer incumplimiento.

8. *Reflexión complementaria*

Si podemos imaginar algo infalible en este mundo, sería un mensaje que Dios comunica al hombre. Los profetas de Israel se presentaron como portadores de dicho mensaje, nosotros acogemos a los profetas como mensajeros de Dios y, con todo, les planteamos el problema de la infalibilidad.

El debate sobre la infalibilidad es una línea en que se cruzan varios planos.

El primero es el de *la verdad y el error,* como categorías radicales. Mucho tiempo ha durado la controversia sobre la «inerrancia bíblica». In-err-ancia es un concepto de formulación negativa, como in-fali-bili-dad. La inerrancia, como concepto negativo, comparte el carácter de lo categórico, absoluto, incondicional; mientras que la verdad, siendo concepto positivo, puede estar expuesta a condiciones.

El plano de *la certeza y la opinión.* De la opinión podemos pasar a la certeza de un salto o por escalones de probabilidad. Aun distinguimos grados de certeza: metafísica, física, moral. El profeta no se presenta con opiniones, sino con certezas. Está cierto del hecho que denuncia, de su evaluación como delito, de la legitimidad de la sentencia. Y está cierto de que la sentencia será ejecutada. ¿Siempre? Jonás estaba sentado en su choza y asentado en su certeza; a la sombra del ramaje y de su certeza, «esperando el destino de la ciudad» (Jon 4,5).

El plano de la certeza y la opinión humaniza, por así decirlo, el planteamiento de la verdad y el error. Si los investigadores peregrinan a gusto por los mundos de la opinión y la probabilidad, en la vida buscamos certezas; más aún en las cuestiones decisivas de la vida. Pero si un profeta nos anunciara un castigo, ¿no preferiríamos la incertidumbre a la certeza? Si el anuncio fuera una promesa, entonces sí querríamos estar ciertos. Ahora bien, Dios se reserva siempre la libertad, aun después de pronunciar por boca del profeta su oráculo; y esa libertad inalienable de Dios hace que el anuncio no sea infalible. Como si la condición de la soberanía divina fuera componente inderogable de todo anuncio. Quizá no de todo anuncio. Una palabra podemos identificar que Dios ha dado y no retirará, porque libremente, soberanamente, la quiere infalible: esa palabra es su Palabra hecha hombre. Es nuestra suprema certeza, y su contenido no es castigo, sino promesa.

Otro plano es el de *la seguridad e inseguridad.* Si certeza y opinión son cualidades de la mente, la seguridad se empapa de emoción y se difunde por la conciencia. Seguridad es confianza, inseguridad es vacilación. El oráculo profético quiere ofrecer terreno firme para construir la seguridad.

¿En qué se apoya la seguridad? En un principio, pongamos por caso, en el principio de la retribución. Ahora bien, ese principio no es único ni supremo, está expuesto a limitaciones y correcciones. Es en cierto modo terreno movedizo. Otra hipótesis: supuesto el principio de la retribución, en el interior de la alianza, el hombre se apoya en sus prestaciones y se siente seguro. ¿Es seguridad auténtica? No es ésa la seguridad que predican los profetas. Según ellos, lo único seguro es Dios mismo. Profetas y salmos están de acuerdo en que la seguridad, la confianza, tiene como objeto a Dios. El hombre no puede basar su seguridad en nada humano, ni externo como riquezas o poder, ni interno como el corazón. Dice Jr 17:

«¡Maldito quien confía en un hombre
y busca apoyo en la carne...» (5).
«¡Bendito quien confía en el Señor
y busca en él su apoyo!» (7).
«Nada más falso ni enconado
que el corazón: ¿quién lo entenderá?» (9).

De esa convicción brota una serie de imágenes aplicadas como títulos a Dios: «¡Señor, mi peña, mi alcázar, mi libertador, Dios mío, roca mía, refugio mío, mi fuerza salvadora, mi baluarte famoso!» (Sal 18,3).

Otro plano es el de la *comunicación.* Por parte de Dios podemos hablar de revelación; por parte del hombre, de aceptación o fe. También de comprensión; y, si ésta falla, de interpretación. La falta de comunicación real invalidaría las garantías precedentes: haría falible el oráculo, incierta nuestra mente, insegura nuestra conciencia. Pues bien, Dios puede revelarse eficazmente, puede darse a conocer sin dejar lugar a dudas. De eso están seguros los profetas, y lo dicen y lo suponen. Toda su misión y actividad profética, hasta su vida, tiene sentido en ese horizonte. También el acto de revelarse de Dios es soberano y eficaz. La oscuridad de la revelación está atravesada de relámpagos.

Su correlativo es el plano de la *recepción y aceptación.* Si el destinatario no logra comprender, alguien tendrá que interpretar. «¿Cómo voy a entenderlo si nadie me lo explica?», dice el eunuco a Felipe (Hch 8,31). ¿Quiere decirse que lo infalible se vuelve falible al ser sometido a interpretación? Más bien recobra o alcanza su prevista infalibilidad. La interpretación aclara, precisa, concreta, define, traduce. A fuerza de distingos, llegamos al sí o no escueto.

Queda el último plano, el de la *aceptación.* El hombre, a veces, se resiste a la luz, a la certeza. Se siente más cómodo, más seguro, en un lecho mullido de opiniones. Y como no quiere aceptar, no puede comprender. Es el destino de Ezequiel:

> «Hijo de Adán, anda, vete a la casa de Israel y diles mis palabras, pues no se te envía a un pueblo de idioma extraño y de lenguas extranjeras que no comprendes. Por cierto, que si a éstos te enviara te harían caso; en cambio, la casa de Israel no querrá hacerte caso, porque no quieren hacerme caso a mí» (Ez 3,4-6).

La infalibilidad da entonces un gran rodeo: un día, a su pesar, tendrán que reconocer: «Cuando se cumplan tus palabras, y están para cumplirse, se darán cuenta de que tenían un profeta en medio de ellos» (Ez 33,33).

Así llegamos al plano del *cumplimiento e incumplimiento,* donde la palabra se convierte en hecho o se queda en meras palabras. En hebreo emplean la bina estar en pie/caer *(qûm/nāpal).*

Nota bibliográfica

Para cuestiones sobre la profecía bíblica véase, en nuestra obra *Profetas,* vol. 1 (Ed. Cristiandad, Madrid 1980), la exposición de Santiago Bretón, «La investigación profética en este siglo» (páginas 29-89), con abundante bibliografía. En particular las páginas sobre profetas verdaderos y falsos, 49-56.

Sobre el tema específico de la falsedad, cf. T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood* (SBT 2, Londres 1970); R. P. Carroll, *When Prophecy Failed. Reactions and Responses to Failure in the Old Testament Prophetic Traditions* (Londres 1979). El libro es de orientación sociológica, pues estudia la reacción del público

cuando una profecía no se cumple. Basa su trabajo en la obra del sociólogo L. Festinger *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World* (Minneápolis 1956). Y en forma teórica, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston 1957). Festinger llama disonancia a la incoherencia entre las expectaciones de una decisión tomada y sus resultados, o entre un anuncio y su cumplimiento. Esa incoherencia reconocida («cognitive») desencadena con frecuencia un mecanismo social de adaptación para resolver el contraste (o para salvar la profecía). Carroll dice «dissonance gives rise to hermeneutic».

Sobre la seguridad, cf. M. J. Field, *Search for Security* (Evanston 1960).

9

LA BIBLIA COMO PRIMER MOMENTO HERMENEUTICO

Si reconocemos la función hermenéutica del lenguaje, debemos aceptar que el Antiguo Testamento contiene la primera interpretación verbal de los hechos y experiencias de la vieja alianza, y el Nuevo Testamento nos da en palabras la primera interpretación del misterio vivo de Cristo.

Cuando hablamos de la función hermenéutica del lenguaje, rechazamos la concepción ingenua que considera el lenguaje humano como simple copia de la realidad: como si la realidad se reprodujera en la palabra sin la mediación de la interpretación.

Ahora bien, cualquier tipo de análisis del lenguaje conduce hoy a la conclusión opuesta [1]. El que acepte un neohumboldtismo, aun moderado, dirá que cada lengua tiene un modo particular de articular y organizar la experiencia humana y la realidad circunstante. Se trataría naturalmente de cada lengua concreta como confluencia de siglos de lengua y cultura de una comunidad lingüística, probablemente en contacto con otras.

Un análisis estructural del lenguaje, según la escuela saussuriana, conduce a la articulación correlativa de significante y significado; lo cual significa que en el acto de hablar *(parole)* la experiencia se estiliza para ser comunicada.

En ambas hipótesis se debe admitir que la lengua condiciona parcialmente al hablante y puede condicionar su modo de pensar y sentir (algunos señalan el caso extremo en que condiciona incluso algunas percepciones). Esa función hermenéutica es tan fundamental y tan universal, que parece no decir nada; pues, si todo es interpretación, nada es interpretación. Lo cual nos invita a considerar grados diversos en su proceso.

En hechos simples y poco diferenciados, la interpretación puede reducirse a bien poco y puede pasarse por alto. No así cuando

[1] Baste citar un par de obras informativas. B. Malmberg, *Les nouvelles tendances de la linguistique* (París 1968). *Encyclopédie de la Pléiade: Le Langage* (París 1968).

se trata de actos complejos, por la pluralidad de personas que actúan, por la pugna de intereses, por las motivaciones. Se llega al límite de la complejidad cuando en los hechos interfiere una *acción trascendente, no controlable empíricamente.*

Sobre el tema de la interpretación de hechos en palabras para hacerlos reveladores del designio de salvación o de su ejecución he escrito en los *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum»* (BAC 284). La complejidad, unicidad y trascendencia confieren a los hechos una densidad y riqueza de significado, que los hace ambiguos para el observador superficial. Al decir «hechos», incluyo experiencias individuales o colectivas, que pueden expresarse a través de relatos ficticios, de hechos inventados.

El Antiguo Testamento es la primera interpretación, no sólo porque pertenece casi todo a la lengua y cultura hebreas, sino por ser explicación de hechos trascendentes. Comentando la fórmula de monseñor Edelby en el Concilio Vaticano II: «La inspiración es la consagración de la historia de salvación bajo especies de palabra», se podría decir que en el momento en que la experiencia se vuelve palabra, no sólo se realiza su registro oral o escrito, sino que sucede la primera interpretación, para nosotros auténtica. Los hechos con sus resonancias pueden presentarse y ofrecerse a las generaciones sucesivas como pan celeste.

De modo semejante, el hecho de Cristo se fija en palabra ya con una interpretación primigenia, que en parte se remonta a él mismo, y que orienta toda sucesiva interpretación del Nuevo Testamento.

Conviene detenerse un poco en este punto. Hemos visto que la lengua concreta, como registro de vida y cultura, es una estructura previa comunicada al individuo por la sociedad en que crece y vive. La lengua es a la vez condición de posibilidad de comunicación y condicionamiento de esa comunicación. Cristo, entrando en la condición humana, queda condicionado por ella: la encarnación y su ser humano concreto es condición de la redención y también condicionamiento. Del mismo modo, al tomar un lenguaje humano, Cristo puede comunicarse con los hombres, puede dar forma verbal e interpretar su ser y su obra; pero queda condicionado por el lenguaje en que debe expresarse. Ese lenguaje no es simplemente el arameo de la época, sino el lenguaje «bíblico». Lo que ahora, por la acción innovadora de Cristo, llamamos Antiguo Testamento, con sus relatos, símbolos y fórmulas, es el dato pre-

vio y una estructura primaria que ofrece formas y a la vez interpreta el misterio de la salvación.

No me refiero ahora a las citas y explicaciones que Jesús toma del Antiguo Testamento, que son limitadas, sino a todo el repertorio de formas transmitidas y asimiladas, dentro del cual Cristo piensa, se expresa, se comunica. El que, impregnado de Antiguo Testamento, lee el Nuevo, entiende lo que digo (prescindo aquí del problema de las mismísimas palabras de Cristo). Por otra parte, no se debe olvidar que a la corriente dominante de lengua bíblica se añaden algunos afluentes menores.

De donde se deduce la importancia para el exegeta del NT de familiarizarse con el lenguaje del AT, con sus términos, imágenes y símbolos, temas y estructuras. Tarea imposible en el estado actual de nuestra ciencia bíblica: los problemas son tan complejos, la bibliografía tan abundante, sobre cada libro y aun sobre cada capítulo de la Biblia, que resulta imposible emprender el trabajo preparatorio. Aceptamos quizá esta imposibilidad resignados, incluso satisfechos, sin pensar en una crítica posible: si la ciencia bíblica actual nos impide la comprensión descrita, ¿no falla algo en nuestra ciencia bíblica?

Procuramos remediar la falta por caminos indirectos, consultando en cada caso el *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* de G. Kittel, el *Hatch and Redpath* u otros instrumentos de trabajo. Dudo que este camino de meandros pueda suplir la inmediatez y vivacidad de una comprensión que se instala en el mismo universo lingüístico del autor. Habitamos tan pacíficamente en nuestra ciencia bíblica, que nos hacemos insensibles a sus límites y perdemos la libertad de criticarla. Una cantidad inmensa de conocimientos, en gran parte conocimiento de hipótesis, se sedimenta sobre cada metro cuadrado de texto bíblico, alejándolo, haciéndolo difícil y casi inalcanzable. ¿Cómo auscultar su vida permanente? La reflexión hermenéutica debe someter a crítica nuestros métodos y principios científicos.

Llegados a este punto, tropezamos con dos preguntas importantes. La primera se dirige al Antiguo Testamento: ¿es realmente interpretación primaria, original? La segunda se refiere a Cristo: si hubiera nacido en otra lengua y cultura, ¿sería diversa la revelación, es decir, la interpretación del misterio de salvación?

Para responder a la primera hay que contar con la existencia indiscutida de fuentes prebíblicas: son casos bien conocidos el di-

luvio de Guilgamés, el himno al sol de Akhenaton (imitado en el salmo 104), muchas leyes particulares. Se puede decir que en tales casos el AT es reinterpretación de textos precedentes y que dicha reinterpretación es la auténtica para nosotros. ¿Qué decir del texto prebíblico? No nos consta, carecemos de la garantía (no quiero excluir *a priori* la posibilidad de una acción del Espíritu fuera de la elección histórica).

A la segunda respondo afirmativamente: la revelación habría tenido una formulación diversa. Pienso que los símbolos arquetípicos habrían sido sustancialmente los mismos, no así los símbolos culturales, que pertenecen al sistema literario del texto.

El hecho de la elección propone el problema de la relación entre una revelación trascendental a todos los hombres y una categorial en la historia de salvación. No es el momento de discutir el problema, basta ser conscientes de él cuando decimos que la interpretación del misterio de Cristo ofrecida en el NT está condicionada por el lenguaje del AT.

¿Habrá que librarla de tal condicionamiento? Si se pretende llegar a un estado absoluto, la empresa es utópica e imposible: no existe una interpretación absoluta, preverbal, a la cual se puedan reducir unívocamente o de modo convergente todas las formulaciones verbales. Intentarlo sería caer en la concepción ingenua del lenguaje de que hablaba al principio. Más allá de cada lengua no se encuentra la interpretación absoluta, sino la experiencia compleja y polivalente, en cierto sentido amorfa. Pero si se trata de trasladar la interpretación bíblica de un sistema de condicionamientos lingüísticos a otro sistema, la empresa es legítima y necesaria. Entramos así en la interpretación en sentido restringido y ordinario: interpretación en palabras de textos.

De nuevo encontramos el esquema precedente. La tradición o transmisión de un texto y su uso perseverante en el seno de una comunidad es condición de posibilidad para que mantenga su sentido; por otra parte, la transmisión condiciona el sentido por la evolución de la comunidad. Uno de los factores de dicho desarrollo puede ser el texto en cuestión.

No hay escapatoria. Un texto conservado en un depósito aislante, sin ser tocado ni usado, sin ser representado o leído, se aleja de la comunidad que lo custodia «intacto». Un texto usado va modificando su sentido total en contacto con la vida. La interpretación reproductiva incide sobre el sentido del texto. En ambos casos, tiempo y distancia se acumulan sobre el texto, modificando

el sentido original, y llegan a exigir un nuevo tipo de interpretación. Tal interpretación no es un dato enteramente externo al intérprete. Se realiza en la tensión entre dos fidelidades: fidelidad al sentido original, fidelidad al público actual. E. Betti ha analizado ambas exigencias llamándolas «cánones» [2]; yo he hablado de movimiento centrífugo y centrípeto de la interpretación [3].

La Biblia atestigua con sus textos, sometidos a análisis, que existe en ella una actividad intensa de interpretar textos precedentes. Quizá no sea exagerado decir que una parte notable del AT es interpretación de textos precedentes y no inmediatamente interpretación de hechos y experiencias.

Basta aludir a unos cuantos hechos. El narrador de la escuela sacerdotal (P) conocía y utilizó narraciones de autores precedentes, sean del Yahvista o autónomas. El Deuteronomio es en parte comentario parenético a la ley, o sea, interpretación orientada a la práctica, que busca motivaciones para la conducta; si no abundan los comentarios casuísticos, no faltan las respuestas a problemas y objeciones. Por otra parte, hay que notar la preocupación casi arqueológica de conservar textos como las bendiciones patriarcales de Gn 49 y Dt 33. Cómo echamos de menos una interpretación antigua de esos versos enigmáticos. El Cronista interpreta relatos precedentes con criterios y técnicas peculiares.

Los salmos «históricos» ofrecen otro tipo de interpretación de los textos narrativos: fruto de la contemplación y destinados a ella, son comentarios que desbordan la técnica de selección y montaje. Recordemos el salmo 78, compuesto según el principio formal de memoria y olvido, que se va remontando en el pasado. O el salmo 106 (que recibió una adición posterior), que repasa siete pecados «capitales», históricos, del pueblo y se destinaba a la meditación o liturgia penitencial.

La literatura profética es quizá el cuerpo donde más abunda la interpretación sobrepuesta a los oráculos originales. Grech señala en su estudio cinco técnicas: glosa o comentario redaccional, montaje, variación sobre un tema, explicación hermenéutica, traducción o targum. Si dejamos de lado, por el momento, la traducción y la variación sobre un tema, nos quedan tres técnicas fundamentales: la glosa que penetra en el texto, p. ej., Is 7,20: «el

[2] E. Betti, *Teoria generale dell'interpretazione* (Milán 1955).

[3] Me refiero a mi artículo *Hermenéutica a la luz del lenguaje y la literatura,* reproducido en este volumen, pp. 83-101.

rey de Asiria»; este tipo de glosas con frecuencia da un nombre a símbolos, metáforas, alusiones; son notas eruditas y escuetas. El segundo tipo es el montaje, p. ej., Is 8,1-10; el montaje suele ser fiel a los textos recibidos; el sentido que aporta nace de la creación de un contexto nuevo con sus relaciones significativas. El tercer tipo es la adición, que explica y aplica el oráculo a una situación nueva; p. ej., Is 11,10-16 es como una segunda tabla añadida para formar un díptico. El trabajo de Grech me dispensa de multiplicar los ejemplos proféticos [4].

Por encima de las técnicas interpretativas, que pueden reflejar un horizonte histórico limitado, nos interesa la actitud fundamental de la interpretación intrabíblica, que puede resultar ejemplar y aun normativa.

La interpretación de tipo «filológico», que ilumina un oráculo o un texto precedente, es minoría. La interpretación «existencial» o viva, que intenta actualizar un texto para hacerlo vivo y operante en el nuevo contexto histórico, es la mayoría.

El estudio de las tradiciones nos ha deparado un hallazgo interesante. Mientras el estudio de las fuentes y también de géneros literarios quería remontarse al momento primigenio, como únicamente auténtico o como preferente, el estudio de las tradiciones las observa en su desarrollo y crecimiento o cambio, reconociendo la validez equivalente de las nuevas interpretaciones actualizantes. Hemos aprendido a comprender como interpretación o comentario lo que antes nos parecía parte integrante del original. Además hemos aprendido a respetar esos comentarios como parte integrante del texto bíblico, testimonio de etapas posteriores, que muchas veces orientan la comprensión del texto primitivo. Ello se aplica tanto a las tradiciones orales como a textos escritos sometidos a transmisión viva.

Conviene distinguir bien entre variaciones sobre un tema y comentario de un texto. En escala mayor, los trágicos griegos componían nuevas variaciones sobre temas conocidos y aceptados: el ciclo de Agamenón, Ifigenia, etc., y autores modernos pueden continuar el ejercicio. En escala menor, los poetas recogen y renuevan un repertorio de temas y motivos o «tópicos». Es lo que ha descrito magistralmente E. R. Curtius en la literatura latina me-

[4] P. Grech, *Interprophetic Re-interpretation and Old Testament Eschatology:* AugRom 9 (1969) 235-265.

dieval y los comienzos de la literatura europea. En tales casos podemos hablar de interpretación nueva de un tema o motivo literario.

Es diversa la interpretación de un texto ya fijado. Si la primera actividad crea textos nuevos, aunque de imitación, la segunda crea comentarios; como si fuera un metalenguaje.

De este modo llegamos a una clasificación ternaria: interpretación de hechos y experiencias, interpretación de temas y motivos, interpretación de textos. Los tres tipos se encuentran dentro de la Biblia y no siempre sus límites son rigurosos. Los salmos y la literatura profética abundan en casos del segundo tipo. Muchos textos poéticos del AT son variaciones bíblicas sobre temas religiosos prebíblicos o extrabíblicos.

A modo de ilustración, voy a citar algunos ejemplos tomados del libro de Ben Sirá llamado el Eclesiástico. En una sección con sabor autobiográfico describe al «sabio» de profesión, 39,1-3:

> «Se entrega de lleno
> a meditar la ley del Altísimo,
> indaga la sabiduría de sus predecesores
> y estudia las profecías,
> examina las explicaciones de autores famosos
> y penetra por parábolas intrincadas,
> indaga el misterio de proverbios
> y da vueltas a enigmas...».

Ben Sirá es en buena parte un comentador de la Escritura, que nos podría enseñar algo sobre técnicas y mucho sobre actitudes. Tengo que conformarme con ofrecer una lista para la consideración privada: cap. 3: sobre el mandamiento de honrar padre y madre; cap. 15: sobre el origen del pecado; cap. 16,24-17,14: sobre la creación; cap. 23: sobre el adulterio; cap. 28,1-7: sobre la venganza; cap. 29,1-13: sobre la limosna; cap. 34,18-35,22: culto y justicia social; cap. 39,16-35: que todo es bueno.

C. Larcher, en su libro *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (París 1962), explica con ejemplos cómo interpretan Cristo y los autores del NT textos y temas del AT.

Es significativa la valoración que expresan algunos exegetas sobre dichas interpretaciones cristianas (las tomo del citado libro): los procedimientos son «desconcertantes», «sorprendentes», «dan la impresión de cierta arbitrariedad», «un texto es obligado a decir algo completamente diverso de su significado natural». La exégesis

científica no puede aprobar ese tipo de interpretación, de actualización cristiana, que presenta el NT; procura explicarla o justificarla (o disculparla) históricamente, con respeto y tolerancia (o condescendencia), pero confinándola a su ámbito para que no turbe el rigor de nuestra ciencia exegética. Se trataría de una interpretación «carismática», producida bajo el carisma de inteligencia de la Escritura, que «concluyó con la era apostólica; son métodos propios de la época, comunes en el judaísmo, usos de judíos convertidos, que hoy carecen de valor».

Otros exegetas, concediendo la verdad parcial de esas apreciaciones, piden que se refinen y continúen esos métodos de interpretación.

Las interpretaciones que encontramos dentro de la Biblia pueden turbarnos. Adoptan métodos que se plantan frente a nosotros, denunciando, interrogando, criticando. Reconquistamos la tranquilidad de conciencia confinándolas al pasado o encerrándonos en nuestro alcázar científico.

Se dice: la exégesis moderna es tarea científica, rama del método filológico e histórico; la interpretación que encontramos dentro de la Biblia es actividad precientífica, precrítica, sin valor filológico. Por tanto, la interpretación contenida en la Biblia no es más que objeto de investigación: nuestra exégesis debe describirla atentamente y evitarla con cuidado. Nuestra exégesis es crítica, no así la de los autores bíblicos: por tanto, nosotros tenemos que criticarlos a ellos, no ellos a nosotros. La interpretación de los autores bíblicos es una curiosidad histórica: si la estudiamos es para mejor evitarla.

De modo análogo se considera la lectura cristiana del AT: sus métodos son primitivos, tortuosos, subjetivos; no hay que imitarlos. Su espíritu es un carisma que hoy no poseemos. La exégesis científica respeta el carisma, analiza objetivamente los métodos y pronuncia su veredicto reprobatorio.

Resumiendo, la exégesis científica se ocupa de definir exactamente el sentido originario de un texto y con eso concluye su tarea. Es un estudio objetivo, desinteresado. El resto queda para la meditación o la predicación. Podemos decir que la exégesis científica se remonta por el pasado, alejando y distanciando los textos. Si un texto suena familiarmente al lector, el exegeta le librará de su error: en el siglo V a. C. las palabras significaban otra cosa. Si un cristiano, cuando lee «Señor y Rey» en un salmo, piensa en

Cristo, o piensa en la Iglesia cuando lee «Sión o Jerusalén», se le muestra el equívoco cometido, ya que el autor no pensó ni vagamente en Cristo o la Iglesia. Y hay que añadir que tal purificación del sentido original es una aportación positiva.

Con todo, encuentro en la Biblia una preocupación vigilante por actualizar y mantener vivos los textos. Esa preocupación intenta contagiarme: ¿Debo defenderme de ella? ¿Hay que vacunar por adelantado a estudiantes y lectores? Para responder conviene analizar la fórmula «exégesis científica». ¿Qué concepto o modelo de ciencia escogemos: el modelo de la ciencia natural o el modelo de las ciencias del espíritu?

Ya Dilthey postulaba un estatuto particular para las ciencias del espíritu. R. Aron declara superado el positivismo en las ciencias históricas. Bultmann introduce el concepto antipositivista de la precomprensión. ¿Nos toca a nosotros defender el positivismo en la ciencia bíblica? Sea científica nuestra ciencia, con tal de que sea moderna nuestra ciencia: la Biblia no debe ser puro objeto de estudio. Debemos entrar en su esfera por la precomprensión, podemos entablar una relación dialógica con el texto, podemos hacer exégesis rigurosa partiendo de la fe.

Quizá el equívoco reside en el sustantivo «exégesis». Es indispensable analizar rigurosamente los textos, definir con precisión el sentido original, según la intención del autor; en muchos casos debemos aspirar a proponer hipótesis bien fundadas.

Si damos el nombre técnico de «exégesis» a la actividad descrita, el resto se llamará teología o pastoral, homilética o espiritualidad. Y el problema se reduce a cuestión de terminología. Pero no evitamos que la cuestión de nombre se convierta en problema de contenido. Si la exégesis se agota en la definición exacta de la intención del autor, la interpretación interna a la Biblia no es exégesis.

Pero si la exégesis así entendida no es más que una parte de la interpretación, ¿nos toca exclusivamente el oficio de exegetas o debemos ser intérpretes? Si nos contentamos con la exégesis pura, ¿a quién tocará interpretar? Más aún: sin preocuparnos por la espiritualidad y la oración, ¿entenderemos el sentido original de los salmos? Extraños a problemas sociales, ¿entenderemos el sentido social del Deuteronomio y de muchos textos proféticos? Protegidos psicológicamente contra la incidencia de ciertos textos, ¿captaremos mejor su fuerza original y permanente? En términos positivos, abiertos a la interpelación de la Escritura, sea denuncia o

esperanza, escucharemos y transmitiremos lo que es aspecto integrante del sentido original de los textos. Claro que esto puede ser peligroso, ofensivo, desusado...

Bultmann insistió, unilateralmente, en el carácter de interpelación, que, según él, constituye el sentido del NT. Lo que dice es cierto, aunque parcial, porque la interpelación no es el único constituyente del sentido. ¿Cómo reaccionó la exégesis? Si Bultmann tenía buena parte de razón, lo lógico habría sido iniciar un estilo nuevo de comentario, sacrificando algo de discusión erudita e hipótesis menos fundadas para dar cabida a la interpelación hasta lograr un equilibrio aceptable. En vez de esto, muchos se dedicaron a discutir la teoría hermenéutica de Bultmann o a refinarla, quedándose en la teoría. En vez de conversión sucedió una diversión. Y la Biblia no recuperaba su peligrosidad original. Hablo en general y confieso que la descripción debería dar cabida a muchas excepciones. Ahora bien: si eran excepciones, no sucedió la conversión del conjunto.

Habría que calcular cuánto dedica la ciencia bíblica a la exégesis de tipo filológico y cuánto a la comprensión y actualización; después valorar si la proporción es justa y si es oportuno dividir el trabajo. Escuchemos humildemente las quejas de muchos. Los hombres piden pan, los exegetas les ofrecen un puñado de hipótesis sobre un verso de Jn 6; se preguntan sobre Dios, y les dan varias opiniones sobre el género literario de un salmo; tienen sed de justicia y les proponen una disquisición etimológica sobre el sustantivo *ṣ*^{e}*dāqâ*. Esto suena a examen de conciencia, y la respuesta podría enunciarse: «hay que hacer esto sin descuidar aquello».

El Antiguo y el Nuevo Testamento, con su práctica interpretativa, critican nuestra ciencia exegética y encuentran de qué acusarla: ¿qué tipo de exégesis es la que no tiene sitio para una parte esencial de la Biblia? Isaías se presenta al público para entonar un bello canto del amado a su viña. El texto es bueno; podemos pensar que la música y el canto también lo eran. A mitad del poema, Isaías interrumpe la satisfacción del público enfrentándose con él: «Pues ahora, habitantes de Jerusalén, hombres de Judá, por favor, sed jueces entre mí y mi viña». El poeta pasa del canto al ataque: es un canto de protesta.

Sobre el canto de la viña se pueden escribir largos artículos discutiendo y afinando su género literario sin observar la denuncia y la protesta. Pues bien, juzgad vosotros entre mí y ese tipo de exégesis. Isaías ha sido intérprete de sí mismo prorrumpiendo en

ese «pues ahora» seguido de imperativo. Pienso que nos da ejemplo y nos incita a interpretar más proféticamente la Escritura, a ser más fieles al sentido auténtico de la Biblia.

Queridos colegas: nos hemos reunido para discutir algunos días sobre la hermenéutica. Corremos el riesgo de que estos días se agoten en esgrima elegante y sin consecuencias. Pude reducir mi comunicación a la parte descriptiva, sin añadir la reflexión y la invitación «pues ahora». Así habría contribuido a que nuestra discusión no tuviera mayores consecuencias. Sería grave que nuestra tarea terminase en eso, en conservar la Biblia en estado inofensivo *.

* Reproduce este artículo la comunicación pronunciada en la XXI Semana Bíblica Italiana (Brescia 1972).

10

PROBLEMAS HERMENEUTICOS DE UN ESTUDIO LITERARIO DE LA BIBLIA

Una situación

Creo que sigue siendo válida la observación de Émil Staiger sobre la ciencia literaria: «Extraña suerte la de la ciencia literaria: quien la cultiva se queda sin ciencia o sin literatura».

Y añadiría que la sentencia no es menos certera aplicada a la literatura del Antiguo Testamento. Que muchas narraciones de Génesis, Jueces, Samuel y Reyes, muchos oráculos de los profetas, el Cantar y Job sean literatura, nadie lo niega; que se deban estudiar como literatura, pocos lo aceptan. ¿Por qué?

G. Fohrer, en su introducción al AT, tiene miedo a un «esteticismo estéril»; Kl. Koch se ocupa de historia de las formas y entiende por forma casi exclusivamente la forma genérica. Es muy difícil encontrar otros motivos, porque los autores, de ordinario, prescinden sin dar explicaciones. Cierto, no es normal justificar las omisiones.

Comentemos la sentencia de Staiger. Por una parte, se diría que lo auténticamente válido en términos literarios es elusivo, no sistemáticamente controlable, no objeto de estudio científico; pertenece más bien al sentimiento, a la observación impresionista, al gusto irresponsable; es el peligro que denuncia Richter en una ocasión. Por otra, si uno se empeña en analizar rigurosamente formas, su objeto de estudio es formal, irrelevante para el sentido. El estudio riguroso de la forma lleva a un estéril formalismo.

En los cuernos del dilema perece quien se lanza al ruedo. Estoy dispuesto a suscribir tales temores y recelos. Si la forma literaria es pura forma, irrelevante y extrínseca al sentido, no nos interesa para estudiar la Biblia. En el desdén por los estudios formales aflora un problema hermenéutico apenas planteado, que podemos juzgar el *estado de la cuestión:* ¿Es significativa la forma? ¿Hay elementos formales significativos? En caso afirmativo, habrá que pasar por la forma para llegar a la plenitud del sentido; en caso negativo, el estudio de la forma es pasatiempo estéril.

I. «VIDETUR QUOD NON»

1. *Distinción de los mundos autónomos*

Hay que distinguir perfectamente el mundo poético y literario del mundo didáctico y utilitario. La obra de arte es autónoma, es para el disfrute estético, para la contemplación desinteresada. Lo estético es una categoría específica y autónoma.

La teoría de la separación de los dos mundos alcanzó su apogeo en el siglo pasado, bajo el influjo de una filosofía idealista; se extendió fuera de la filosofía y hoy no ha muerto del todo. El arte por el arte proclamaba la soberanía de lo estético y declaraba extraterritoriales las zonas ocupadas por la obra de arte (una de las funciones del museo).

El poeta no afirma ni niega. Por tanto, no informa, no enseña, no predica. La poesía y la literatura sirven para el goce estético o para el entretenimiento. ¿No se ha dicho que la poesía es una forma superior de entretenimiento?

Se podría reducir a estos principios la investigación psicológica sobre la «actitud o emoción estética» como experiencia autónoma y radicalmente diversa. Clive Bell, crítico de artes plásticas, escribía en «Art» (Londres 1914): «There must be some one quality whithout which a work of art cannot exist... What quality is common to Santa Sophia and Windows of Chartres...? Only one answer is possible —significant form—. In each, lines and colours combined in a particular way, certain forms and relations of forms stirr our aesthetic emotions».

Si el objeto de arte produce simplemente emoción estética y si el poeta no afirma ni informa, podemos llegar hasta las afirmaciones de Max Eastman contra los poetas: «They are fighting for the right of literary men to talk loosely and yet be taken seriously in a scientific age».

No creo que ésta sea la posición de los exegetas hoy. Cierto, no de todos; sí de algunos, no confesada. Pero era útil presentar la negativa en su forma más radical, porque leyendo algunos comentarios, uno sospecha que se apoyan en presupuestos semejantes, no formulados, cuánto menos criticados.

2. *Distinción de dos componentes separables*

Dejando atrás la distinción de dos mundos enteramente diversos, pasamos a una negativa más moderada, que se basa en la distinción de dos componentes separables. En la obra literaria separamos perfectamente dos aspectos: el qué y el cómo. Cuando nos cansemos de llamarlos, con O. Walzel, forma y contenido *(Gehalt und Gestalt)*, podremos llamarlos expresión e idea (G. Flaubert), estilo y mensaje, o podremos inventar parejas equivalentes.

Hecha la distinción, asignamos cada elemento a una rama de estudio. La exégesis se ocupa de definir rigurosamente el sentido o contenido o mensaje de un texto bíblico. Si alguien tiene tiempo y afición, puede dedicarse, sin ser molestado, a la retórica bíblica; su trabajo es inofensivo con tal de ser ignorado.

Esta teoría puede traducirse en dos formulaciones: una más extrema, otra más moderada.

a) Las obras literarias que podamos encontrar, p. ej., en el AT significan a pesar de la forma; fijarse en la forma distrae del sentido. Exactamente lo que les pasaba a los oyentes de Ezequiel (33,31-33): «Eres para ellos coplero de amoríos, de bonita voz y buen tañedor»; iban a escuchar al coplero, le aplaudían los versos y la voz; hasta que un día, a su pesar, descubrieron «que un profeta había vivido en medio de ellos». (Entre paréntesis: si la forma estorbaba, ¿por qué Ezequiel componía y recitaba artísticamente sus oráculos?)

Creo que más de un exegeta asume implícitamente esta actitud. Estudiar la forma del AT es rebajar su importancia; en el mejor de los casos, distrae de lo principal. No se puede negar que la consecuencia es noble, se podrá discutir si la premisa es correcta.

¿Y no la apoya Jakobson cuando distingue en el lenguaje la función poética de la referencial o denotativa? «This function, by promoting the palpability of signs, deepens the fundamental dichotomy of signs and objects». No creo, porque su distinción es analítica y está compensada a lo largo de su artículo.

b) En términos menos radicales, la objeción se formula así: la obra literaria significa aparte de la forma, prescindiendo de ella. En clave genética, se supone que el autor tiene el sentido en la mente ya realizado y perfecto antes de envolverlo en la forma. Es la vieja metáfora del vestido, o del «miscuit utile dulci», que ya

conoció Qohelet: «Procuró un estilo atractivo y escribió la verdad con acierto» (Ecl 12,10). Recordemos que Platón ponía la retórica junto a la cosmética y la culinaria.

Creo que éste es el presupuesto hermenéutico más extendido entre los exegetas. Si el sentido es anterior a la forma, hay que desandar el camino prescindiendo de la forma para llegar al sentido; si la forma es extrínseca y neutral al sentido, hay que desprenderla o arrancarla para quedarse con el sentido. En cualquier caso, el estudio de la forma o es inútil o sirve sólo para rechazar la forma, como se tiran las coloreadas cáscaras de la fruta.

Esta actitud reconoce que en el AT existen obras literarias y que se podrían estudiar en cuanto obras literarias; a la vez, afirma que la exégesis las estudia en cuanto obras religiosas o históricas. Es una actitud que se cree crítica, porque discierne, pero que no ha criticado su presupuesto, a saber: que las formas no son significativas.

3. *El testimonio de estudios modernos*

La tercera negativa viene de algunas empresas dentro de las ciencias del lenguaje y la literatura, que, por razones diversas, parecen negar significación a la forma.

a) Comencemos con el formalismo ruso o eslavo, que si en su formulación se va haciendo viejo, en su influjo recobra juventud. Los clásicos de la escuela, Propp, Shklovsky, Mukarovsky, etcétera, se traducen y se leen con renovado interés. Ahora bien: según la descripción de René Wellek, los formalistas rusos se encarnizaban en el estudio de procedimientos literarios: «Device (priyom) became for them the only legitimate subject matter of literary study with the result that form was replaced by a mechanistic concept of the sum of techniques or procedures which could be studied separately or in diverse interlocking combinations... They were positivists with a scientific, almost technological ideal of literary scholarship... Though their tools were immeasurably finer, they returned to the old rethorical formalism».

La empresa fue denunciada como formalismo estéril por la ortodoxia ideológica; hoy la empresa parece revivir junto a denuncias semejantes lanzadas y aceptadas en otras latitudes. Es comprensible que a la exégesis no le interese tal estudio de la forma.

b) Ésta es una dificultad más sutil y se podría colocar también en la primera parte del dilema de Staiger, sobre lo no analizable en la literatura. Se admite que las formas sean significativas, pero no en los sistemas articulados que estudia la lingüística moderna. En términos más técnicos, los factores estilísticos serían «suprasegmentales».

Expliquémoslo: una entonación ascendente que se opone a otra descendente para distinguir la pregunta de la respuesta es objeto estricto de la lingüística, pues funciona como oposición diacrítica no menos que la distinción entre /p/ y /t/ a nivel fonemático; también los tonos chinos tienen valor fonemático y son objeto de la lingüística estructural. En cambio, una entonación expresiva, por variaciones continuas, que expresan y modulan la emoción, no sería factor lingüístico; no procede por oposiciones discontinuas, no articula estructuralmente sentido. Pues bien, a ese reino pertenecerían los factores estilísticos, serían suprasegmentales o paralingüísticos.

De hecho, la moderna lingüística, tan avanzada en los últimos años, no ha hecho casi nada en el campo del estilo. Si hasta ahora ha progresado tan poco en el campo de la semántica, no le podemos pedir frutos maduros en el campo del estilo. Citemos como aportaciones sugestivas el simposio editado por Thomas A. Sebeok con el título *Style in language* (MIT Press, Cambridge 1966) y *Essais de stylistique structurale,* de Michael Riffaterre (Flammarion, París 1971).

Podemos añadir otro aspecto, y es que el análisis formal se enfrenta con obras concretas a nivel de discurso, no de lenguaje, mientras que el análisis estructural se fija ante todo en el lenguaje. Sólo recientemente comienza a operar sobre el discurso.

Aplicada esta idea a la exégesis, resulta lo siguiente: esos valores formales y significativos pasarán inadvertidos al exegeta falto de sensibilidad, como el contrapunto a un oído apenas abierto a la melodía. El exegeta con sensibilidad los captará, pero no los hará objeto de su estudio personal ni de sus escritos; el lector sensible los captará sin que se los explique el comentador. A lo más, deslizará un adjetivo o una interjección, sin tematizarlos en un metalenguaje.

c) En el campo de la narración se ha desarrollado en los últimos años un análisis estructural que abstrae formas y funciones para redactar una especie de gramática universal de la narración;

si no universal, al menos general de diversos campos narrativos. Aquí entra, sobre todo, el grupo francés en torno a «Communications», Cl. Brémond, R. Barthes y, naturalmente, el venerable Vladimir Propp. Se van realizando ensayos de esta técnica estructural en exégesis con variable éxito, y el coloquio de Chantilly me parece por ahora el exponente más interesante.

Ahora bien: ¿no prescinde dicho análisis del sentido? ¿No es una especie de pura sintaxis narrativa, sistema de funciones, independientes de lo semántico? En las discusiones de Chantilly se planteó la cuestión (pp. 252ss).

Pero si el análisis estructural de la narración prescinde del sentido, se comprende que los exegetas se desentiendan de tal formalismo; a ellos les interesa el sentido. Si lo estructural excluye lo semántico, surgirán dos campos paralelos de trabajo.

Llegamos al final de la primera parte *videtur quod non* con una razonable colección de argumentos. La distinción de un mundo estético autónomo, la distinción de componentes de la obra «forma y contenido» perfectamente separables (en versión extrema y moderada), las confesiones más o menos tajantes de la escuela formalista, de una lingüística estructural, de un análisis estructural de la narración.

Argumentos suficientes para justificar al exegeta que excluye de sus tareas el estudio de las formas, o al menos para tranquilizar su conciencia. Cuando una introducción monumental al AT, como la de Eissfeldt, apenas tiene nada que decir sobre valores formales, parece que está justificada por principios hermenéuticos. Y la introducción de Eissfeldt no está sola.

II. «SED DICENDUM»

Voy a proponer un enunciado con variaciones más bien que una serie de enunciados:

— En literatura, la forma es significativa.
— En ciencia, la forma sirve al sentido; en literatura, la forma crea sentido.
— No existe un sentido realizado y perfecto antes de tomar forma verbal.

— Es imposible de hecho la separación perfecta entre forma y contenido.
— En literatura, el sentido existe en la forma y por la forma.
— La obra concreta es signo constituido por la correspondencia de significante y significado.

Puestos a matizar enunciados, podríamos decir que existen también formas puramente formales, recursos retóricos puramente retóricos; recordemos los ripios en la poesía, la afectación del asianismo, convenciones y manierismos que marcan la afiliación a una escuela... En general, podemos decir que la cantidad de elementos puramente formales es mayor en escritores de tercera categoría y en escuelas decadentes. De ahí no se sigue que toda forma sea «pura forma».

III. «RESPONDEO»

1. La separación de dos mundos, el estético y el no estético, es reciente y artificial. Irwin Edmand muestra, a la luz de la historia, que los filósofos escribieron artísticamente: Hume, Berkeley y Hobbes, Descartes y Pascal, Schopenhauer y Nietzsche, Bergson y Santayana y Platón el patriarca: «It is an ironic coincidence that Santayana writes so well, that for nearly a generation the philosophers hardly knew he was a philosopher at all. They have learned better now. For a long time they were extremely suspicious of anybody who wrote so beautifully».

Por su parte, H. G. Gadamer dedica la primera sección de su libro a describir el proceso histórico por el cual se supera la concepción esteticista: «Die Transzendierung der ästhetischen Dimension. 3. Wiedergewinnung der Frage nach der Wahrheit der Kunst: *a)* Die Fragwürdigkeit der ästhetischen Bildung; *b)* Kritik der Abstraktion des ästhetischen Bewusstseins».

Pero ¿no prueban esas dos autoridades exactamente lo contrario? Que los escritores filósofos y los artistas deben ser estudiados por lo que dicen, no por el modo de decirlo; que los filósofos citados pertenecen a la historia de la filosofía, no a la historia de la literatura. ¿Y vale esto de Platón o de Lucrecio?

Esta objeción se ha metido en el apartado siguiente. Ahora nos basta con la conclusión de Gadamer aplicada a la Biblia: el

AT no deja de ser literatura por ser colección de textos religiosos y viceversa.

2. Separación de dos componentes: forma y contenido.

a) Gadamer muestra cómo la distinción entre el qué y el cómo en una obra literaria o de artes plásticas es el resultado de la «abstracción estética», fenómeno secundario y no original. Originariamente, la representación y lo representado se identifican. Lo representado, no en términos de referente, sino en términos de sentido.

Yo admitiría que la distinción no es puro invento de la filosofía romántica. Cuando la retórica clásica enseñaba en los *progymnásmata* a cambiar tropos y figuras de una pieza *non mutato sensu,* estaba suponiendo que tropos y figuras son algo extrínseco y perfectamente separable del sentido. O bien toma la palabra *sensus* con singular estrechez. Son separaciones de laboratorio, son ejercicios de aislamiento; como el aprendiz de pianista que, con cuatro dedos pegados a las teclas, levanta repetidas veces el quinto de turno.

En cuanto al citado Jakobson, basta leer su artículo para ver que su atención a la forma le lleva a descubrimientos de sentido; naturalmente, entendiendo por sentido la comunicación del lenguaje, no sólo lo denotativo o referencial.

b) La separación del estudio del AT como colección de obras literarias y como colección de textos religiosos, o sea, la distinción entre el estudio de la forma y del contenido, aunque tiene valor teórico, no es plenamente realizable en la práctica. Lo prueba el fracaso de los autores al clasificar lo que pertenece a la forma y al contenido de una obra concreta. Desde luego, hay detalles que fácilmente se pueden catalogar como forma, y hay obras en que lo formal es más fácilmente separable del contenido, p. ej., poemas didácticos. Son excepciones incluso en la literatura sapiencial.

«La puerta da vueltas en el quicio,
el perezoso en la cama» (Prov 26,14).

¿Quién puede decir lo que es forma y lo que es contenido en ese proverbio? ¿Quién sabrá separarlos?

Tomemos el caso de la imagen poética: ¿es simple recurso formal, que no cambia el sentido del enunciado o del concepto? El sentido de una imagen no es un concepto que la sustituya ni es el referente o realidad objetiva de la que se habla. En Sal 19,

5-7, la imagen del guerrero satisfecho después de una noche de amor y fresco para emprender la gigantesca jornada de horizonte a horizonte es el sentido del poema, no lo es el cuerpo astronómico que los astrónomos describen como el sol de nuestro sistema, uno entre tantos... La imagen poética no es copia de una figura original *(Abbild eines Urbildes)*, es presentación *(Darstellung)*, en la que el ser del sol y su función se manifiestan figurativamente; el ser del sol adquiere una cualidad significativa entrando en un nuevo universo de representaciones. Sol a la vez humanizado y sobrehumano, poderoso y obediente, amoroso y fuerte, puntual y eficaz. En el poema se descubre una analogía primordial de los seres, lo astronómico y lo humano, que una sentencia conceptual no manifiesta. La imagen ha sido instrumento cognoscitivo, manifestación figurativa del ser.

El sentido de la imagen no se puede reducir al referente —aquí cuerpo astronómico—, ni siquiera a un supuesto concepto previo en la mente del autor. Cuando el comentarista explica en términos conceptuales estos versos, su explicación no es el sentido extraído de la perícopa, es un orientar al lector para que sepa leer y ver correctamente la imagen. La exégesis no me da el sentido según la fórmula «obra menos forma igual sentido» $(O - f = S)$, de modo que el texto quede abolido como ya innecesario; la exégesis es introducción a la lectura o un dar cuenta de lo aprehendido en la lectura. Y precisamente la aprehensión se da concretamente en la percepción total y unitaria, antes de una presunta abstracción estética. Porque la obra es manifestación de sentido, no ocultación de sentido con los ardides de la forma.

Las imágenes, sean metáforas o comparaciones o símbolos, refutan la teoría de una separación perfecta entre forma y contenido en poesía. No pudiendo desarrollar aquí un tema tan importante, me remito a un trabajo que abre camino en este campo de la investigación bíblica: Rémy Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe* (Roma 1973).

3. Para responder a la objeción venida del formalismo ruso, basta tener en cuenta las sugerencias del mismo R. Wellek en la obra citada y en otras a las que él se refiere: «A concept of stratification, developed also in my (and Austin Warren's) *Theory of Literature* (1949), allows us to return to concrete analytical work without having to surrender the basic insights into the wholeness, totality and unity of content and form» (p. 68).

En lo que se refiere al análisis estructural de la narración, creo que P. Ricoeur nos ha dado la respuesta más convincente en el citado simposio de Chantilly y en otros artículos suyos.

Lingüística estructural y estilo. Si un día M. Joos excluía de la ciencia del lenguaje los factores emotivos, que catalogaba como «no lingüísticos», esa actitud está superada; y la profesión de Jakobson tiene más autoridad: «linguista sum, linguistici nihil a me alienum puto». Los factores de estilo son hechos de lenguaje y, por tanto, no pueden vivir desterrados de la ciencia del lenguaje. Sería una actitud intolerante y peligrosa.

El estudio del estilo en el lenguaje debe operar en los dos niveles de lenguaje y discurso. De modo semejante a como se describen estructuralmente los fonemas, morfemas, las palabras en campos, se podría intentar una ordenación estructural de «estilemas». Sería una trasposición analógica, como la que se viene realizando en el campo de la narrativa. Operando con el sistema de sustituciones y otros métodos inductivos se podrían establecer oposiciones y agrupaciones que llevasen a varios paradigmas. Quizá otros prefieran un método transformacional, camino de una «estilística generativa». En cualquier caso, el concepto de función es esencial si no queremos recaer en una mera clasificación retórica y formalista. Puede haber «universales de estilo» y puede haber un cuerpo de una cultura o de una lengua. Lo ya hecho en el campo bíblico quizá se pudiera formalizar con métodos recientes.

No menos importante es el análisis a nivel de discurso, o sea, de obras individuales; en ellas, lo universal y genérico adopta una configuración individual que se puede describir en un metalenguaje suficientemente riguroso. Un análisis serio de un poema no puede contentarse con la gramática, que en sí puede ser sub-estilística, ni con una catalogación genérica. Esto so pena de no captar el sentido en concreción y riqueza, de mutilar lo que había que desplegar.

Veamos algunos ejemplos. El primero, bien conocido y reconocido por todos. Hemos hablado de dos formas melódicas opuestas con valor diacrítico para distinguir pregunta de afirmación. Es un hecho gramatical, sintáctico. Hace muchos siglos que, a nivel de estilo, la retórica reconoció la pregunta con valor de afirmación enfática o de negación, la «pregunta retórica», y el enunciado con valor contrario o «ironía». Pero la ironía puede investir toda una pieza literaria o una sección central; p. ej., la ironía de

Judit respecto a Holofernes y del autor respecto a varios de sus personajes es elemento constitutivo del sentido de la obra; el que no lo capte, falsificará el sentido en unos casos, se quedará sin la mitad en otros. Una de las principales tareas del exegeta debería ser analizar y exponer esta cualidad formal y su función en la obra; no es lo ordinario. En el libro de Jonás la ironía ha sido comúnmente detectada y, al menos, registrada; se podría desarrollar más su análisis a lo largo de las escenas hasta su culminación en el sarcasmo del autor y el humor condescendiente de Dios.

Otro ejemplo a nivel de lenguaje: la capacidad de diferenciar sentido. El lenguaje tiene sus marcas para distinguir sentido: los fonemas en la articulación inferior, los campos como articulaciones limitadas. El lenguaje literario triunfa con su capacidad inagotable de matizar, subrayar, aludir, sugerir, relacionar. Sólo que la correspondencia entre el recurso y su sentido es aquí mucho más fluida, por lo que hace falta calibrar bien la función o funciones de cada recurso. Una parte de estos recursos formales ha sido organizada por la retórica clásica y el análisis moderno. Otros se irán analizando.

A nivel de discurso. La correspondencia significante-significado, que constituye el signo en el lenguaje, funciona también en la obra literaria, sólo que con mayor complejidad.

Por ejemplo, en la «onomatopeya», el sonido materializa el sentido en una justificación sonora del lexema, marcándolo; es una estilización del sonido referido, operada con los instrumentos de la propia lengua. La onomatopeya puede extenderse a todo un verso, configurando su sonoridad dominante. Y hasta puede ser una estructura dominante de un poema breve.

En los sintagmas, muchas veces la posición decide o discierne sentido: sujeto y complemento, atributo y predicado; la *posición* es una marca formal del significante (que muy bien puede oponerse al orden cronológico o causal del significado). El esquema sintagmático establece *relaciones* de sentido entre sus miembros por medio de partículas, por su ausencia, por la posición. De modo más complejo sucede esto en una obra literaria considerada como macrosintagma: la posición de un elemento puede modificar su sentido, las relaciones entre los miembros constituyen o modifican o enriquecen el sentido total. En principio, esto puede suceder en una composición originaria y en una secundaria.

Supongamos Ez 31, exaltación y caída del árbol imperial. A partir del v. 15, la imagen del árbol se aleja; cuando se men-

ciona, no llega a crear una imagen coherente, antes al contrario (a pesar del doble sentido de «sombra» y de que se puede aplicar el adjetivo «incircunciso» a árboles frutales). En cambio, los versos 10-14 desarrollan la imagen del árbol con perfecta coherencia: el campo de lenguaje de subir y bajar, ascender y caer, lo alto y lo bajo, unifica poderosamente los vv. 2-14, trazando la curva de la elevación física, el engreimiento espiritual, la caída última; y en este campo encajan perfectamente los dos extremos: el «parque de los dioses» y «lo profundo de la tierra». Esto vale aunque se demuestre que los versos no se han compuesto de una sentada.

IV. NUEVA OBJECION Y VUELTA A LA PRACTICA

1. *Insto.* Si el contenido no es perfectamente separable de la forma, si ambos constituyen un todo unitario, el investigador que descubra y exponga el contenido habrá dado también con la forma. No fijarse expresamente en ella o no analizarla no equivale a no captarla o no comunicarla. Da lo mismo empezar por un lado que por otro.

No es así, porque la forma es manifestación del contenido, no viceversa. Algo parecido a como en el significante se manifiesta el significado.

Pero existen estructuras profundas que engendran, por transformación, diversas estructuras de superficie, y existen elementos simples de sentido (semas) que, por combinación, producen los sememas o palabras; *a pari* sucedería con la estructura profunda del significado que se abre paso en el significante. Respondo que esto es cierto en el plano de la realización; en el plano de la percepción comenzamos por el significante (y son conocidos los problemas de un análisis componencial cuando el lenguaje en cuestión carece de palabras para articular determinados componentes). El lector y el intérprete de un texto tienen delante el texto, no un sentido preexistente o subyacente; es tarea del lector y del intérprete captar y exponer todas las marcas significativas del texto y su configuración.

2. Dicho esto, volvamos a la *situación actual,* que ahora podemos contemplar con la perspectiva de lo expuesto.

Se encuentra la observación formal arrojada en el comentario al pasar, sin explotar su función significativa: «aquí hay un quiasmo, hay una aliteración, una anáfora, etc.». Existe la referencia, y aun exposición formal, de formas significativas, de ordinario restringida a las formas genéricas o géneros literarios; el magisterio de Gunkel sigue operante a medias, porque el Gunkel del análisis estilístico, de obras individuales, no ha hecho escuela; si la razón es que su método no estaba bastante refinado, hoy se puede lograr ese refinamiento.

Es una situación de incoherencia. Primero, porque autores que, en teoría, parecen desdeñar el análisis formal, en la práctica no se abstienen de observaciones incidentales; esta incoherencia de teoría y práctica muestra que existen presupuestos no conscientes, no analizados ni criticados. Otra incoherencia es el carácter incidental de dichas observaciones, incluso en una serie como el *Biblischer Kommentar,* que procura dedicar un apartado a la forma.

En resumen, la situación actual es poco refleja y coherente. No hay un programa sistemático de acción ni un frente sólido de resistencia; hay un clima de desinterés o desconfianza, quebrantado ocasionalmente por los hábitos ya establecidos. Se encuentran además zonas reducidas donde nace o pervive el interés literario (p. ej., en California por el magisterio de Muilenburg; en Francia los estudios estructurales).

Para esta situación ofrezco las siguientes sugerencias:

a) Clarificar los presupuestos no reflejos de nuestra actividad, precisamente en este terreno, y en colaboración con disciplinas emparentadas.

b) En la enseñanza y aprendizaje del hebreo, no contentarse con la gramática, sino incluir también la estilística y la poética, como se hacía en el estudio de los clásicos grecolatinos y de otras literaturas.

c) En los comentarios, pestar más atención a las formas individuales, aunque haya que abandonar especulaciones genéticas y el número creciente de hipótesis que no se pueden verificar ni falsificar.

Epílogo sobre la traducción

Traducir es interpretar, es trasponer de una estructura lingüística a otra; en la terminología de Betti, es un acto de interpretación

reproductiva. Como el hecho de la traducción plantea múltiples problemas a los teóricos de la lingüística (véase G. Mounin, *Les problèmes théoriques de la traduction)*, así también plantea problemas en el campo estilístico.

En los comentarios bíblicos encontramos en un extremo las traducciones del equipo de Gunkel (SAT), el Job truncado de Horst; en otro extremo, el Isaías de Ed. König; los primeros piensan que los poemas hebreos tienen que sonar en la lengua receptora con la dignidad, la fuerza comunicativa, la riqueza de los originales; el segundo pensaba que para entender la poesía hay que reducirla a prosa pedante. ¿Quién, leyendo los caps. 40-55 de Isaías en la traducción de König, creerá que aquel hombre tuvo un mensaje vibrante, apasionado, arrollador? La comunicación humana queda anulada o gravemente entorpecida.

En las traducciones bíblicas para uso de los fieles suele pesar la instancia artística (Lutero, King James, Martini, etc.); pero esa instancia puede quedar a medio camino: sometida en exceso a la gramática, sacrificada a un literalismo mecánico o confinada a zonas privilegiadas.

Puedo anunciar que dentro de unos meses se publicará una traducción española completa *, que se basa en presupuestos interpretativos reflejos y en un análisis comparado sistemático de los recursos estilísticos o retóricos de las lenguas originales y receptoras. Para nosotros no ha sido una tarea ornamental, sino un esfuerzo por trasponer los textos bíblicos en su rica y múltiple concreción. O sea, una tarea hermenéutica.

* *Nueva Biblia Española* (Ed. Cristiandad, Madrid 1975), de la que se han hecho varias reimpresiones.

11

MODELOS Y METODOS

Cuando fue presentada la candidatura local de este Congreso y cuando se difundió la noticia de la elección, el nombre de Salamanca liberó su fuerza de atracción. La ciudad se ofrecía con su aureola de pasado ilustre, y viajar a Salamanca era un apetecible viaje al pasado en el declinante siglo XX.

Confluyendo en Salamanca de tantas partes del mundo, los viajeros pueden sentir la seducción de la ciudad renacentista y barroca, a la que un aire seco, soplado durante siglos, ha transfigurado. ¿No será mejor desertar de las aulas, como colegiales traviesos, y poblar calles y plazas de lenguas extranjeras?

Al reunirnos aquí, para inaugurar este Congreso, también yo siento la seducción del pasado, esta vez no cuajado en piedras monumentales, sino en libros y maestros insignes. La seducción del pasado se refuerza con la conciencia del deber. Deudores de aquellos grandes maestros, podemos sentirnos obligados a recobrar y revivir aquí su memoria, despreciada quizá con un olvido inmerecido.

Es verdad: me temo que, satisfechos nosotros con los productos de nuestra ciencia histórico-crítica, tomemos a los que estudiaron y escribieron antes de nuestra era y los sepultemos bajo la alfombra que confortablemente pisamos. Pensando quizá que sus figuras y sus libros están pulverizados, que su presencia haría el aire irrespirable o la estancia impresentable.

Para que reparase tamaño olvido me salía al encuentro la figura representativa de fray Luis de León (1528-1591), el agustino humanista, poeta y exegeta, discípulo mediato de ilustres maestros judeo-españoles y maestro famoso en Salamanca. Durante algún tiempo cedía ya mentalmente a la solicitación y planeaba dedicar este discurso inaugural a trazar la semblanza del exegeta del Antiguo Testamento. Del hombre que, cuando los modelos literarios se buscaban en Grecia y Roma, supo gustar la belleza literaria propia del AT en su lengua original; que, cuando el Cantar de los Cantares se explicaba en clave alegórica, hizo una traducción castellana y escribió un comentario literal de singular sensibilidad; que,

cuando los comentarios se escribían en latín y citando la Vulgata, escribió en bellísima prosa castellana un comentario literal al libro de Job, aprovechando la connaturalidad que le daba su experiencia de la persecución y el sufrimiento, y acompañó el comentario de tres traducciones; del que, dejando interinamente el método escolástico y el latín de las lecciones, compuso una original cristología, que podríamos llamar «simbólica», pues consistía en explanar, aplicándolos a Cristo, símbolos como Pimpollo, Monte, Cordero, Esposo, etc. Si fue tan original y avanzado en campos fundamentales, su actividad docente discurrió en los cauces de la época; por lo cual fray Luis de León, el *Magister Salmaticensis*, puede representar a una legión de exegetas de su siglo [1].

Un día habrá que estudiar esa etapa de la historia de la exégesis, habrá que comparar con serenidad autores católicos con autores protestantes, y se descubrirá que, a despecho de sus diferencias dogmáticas y confesionales, en métodos y resultados de la interpretación bíblica no caminaban tan distantes [2].

Pero pido perdón por esta confesión de proyectos no realizados. Cuanto antes debo vencer la tentación del pasado y encarrilarme en el tema de mi discurso, que quiere ser un prólogo sin pretensiones al Congreso.

Creo que estamos de acuerdo sobre lo que es un *método:* un modo de proceder definido y controlado. En la presente coyuntura de la investigación bíblica se dedica bastante espacio a discusiones sobre métodos, para describir, justificar, integrar o sustituir. Y no siempre por razones pedagógicas. El método es como un vehículo, que nos conduce y lo conducimos. Reiterar el tema del método puede ser indicio de inseguridad y desazón, de temor, de cansancio. Cuando tenemos que razonar tanto nuestro método es que quizá no estamos seguros de él, como quien controla una y otra vez su coche o su salud. O que lo sentimos amenazado, como quien controla la presencia de la cartera en el bolsillo. La irrupción o el avance tranquilo de un nuevo método se puede sentir como

[1] Véase H. Hurter, *Nomenclator Litterarius Theologiae Catholicae theologos exhibens aetate, natione, disciplinis distinctos,* I y II (Innsbruck 1906-1907). Para fray Luis de León puede consultarse el volumen de *Obras completas castellanas,* preparado por Félix García para la BAC 3 (Madrid 1959), con amplia bibliografía.

[2] Puede consultarse G. R. Evans, *The Language and Logic of the Bible. The Road to Reformation* (Cambridge 1985).

amenaza a nuestra ciencia o a nuestras posiciones dentro de ella. Finalmente, el cansancio: tenemos la sensación de que el método ha dado de sí lo que podía, está agotado, y nos ponemos a hurgarlo para ver si nos seguirá llevando más allá o dudamos si habrá que cambiarlo por un modelo nuevo.

Ocupados y distraídos con la revisión de métodos, descuidamos un factor más importante, que no se somete al método, antes lo dirige. Podemos llamarlo modelo (concretamente, modelo teórico), o paradigma (T. S. Kuhn), o hipótesis (sumisamente aceptada), o teoría. El término «hipótesis» subraya el carácter tentativo, el término «teoría» sugiere el aspecto sistemático, «modelo» y «paradigma» se fijan especialmente en la ejemplaridad; «modelo teórico» opera una síntesis valiosa [3]. Lo que es un modelo resulta difícil de definir, porque se presenta en formas variadas y en grados diversos de genericidad. Un modelo es un sistema de elementos que se construye para explicar unitariamente una serie de datos observados. O bien es un sistema ya conocido y comprobado en un campo que se traslada a un nuevo campo de investigación. En ambos casos, el modelo contiene un superávit de sentido *(surplus meaning)* que se pone al servicio de la investigación. Porque, una vez construido o aceptado, el modelo guía la subsiguiente observación y explicación de datos, como iremos viendo. El modelo suele tener una vertiente o proyección imaginativa, más o menos plástica, según la fantasía del investigador. Muchas veces esa proyección imaginativa es el terreno más apto para analizar el modelo adoptado.

En resumen, el modelo adoptado se convierte en forma *a priori* de la investigación y sus métodos. El modelo lo profesamos, el método lo practicamos.

El trabajo con modelos teóricos ofrece ventajas al investigador: *a)* permite explicar datos nuevos en términos conocidos y aun familiares; *b)* facilita una explicación unitaria de datos sueltos;

[3] Sobre modelos, especialmente en las ciencias naturales, pueden verse: M. Black, *Models and Metaphors* (Ithaca 1962); I. Ramsey, *Models and Mystery* (Nueva York 1964); Mary Hesse, *Models and Analogy in Sciences*, en *The Encyclopedia of Philosophy*, V (Nueva York 1967) 354-358; también Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago 1962, [2]1970); véase el «Postscript» de la segunda edición. Sobre él: B. Barnes, *T. S. Kuhn and Social Science* (Nueva York 1982). No olvidemos que Kuhn escribe sobre ciencias naturales *(sciences)* y que nuestra tarea pertenece a las ciencias del espíritu *(humanities)*.

c) suple con su coherencia y alta probabilidad lo que falta de certeza y probabilidad a los datos examinados; *d)* orienta al investigador en la elección y aplicación de métodos de búsqueda; *e)* da al investigador confianza en su trabajo. El peligro más grande es que se acepte o asimile sin conocer ni reconocer su presencia.

Los historiadores, críticos o no, suelen utilizar fuentes para componer sus obras: fuentes orales o escritas, monumentos y documentos. Las fuentes explican genéticamente el producto —explicación de la obra por sus causas—; el modo de usar las fuentes revela la visión del historiador. Esto es un modelo muy genérico que se puede realizar en múltiples variantes específicas. Notemos la vertiente imaginativa del modelo: «fuente» es originariamente una metáfora: manantial, hontanar de donde brota la información [4]. A la misma vertiente plástica pertenece el imaginarse un autor con sus fuentes sobre la mesa de trabajo, analizando y entresacando sus documentos para componer su obra.

Este modelo genérico se puede estrechar y aplicar a textos antiguos, por ejemplo, al Pentateuco. El modelo concreto supone la preexistencia de relatos continuos, datables, relativamente completos; supone la homogeneidad dentro de cada relato, la heterogeneidad respecto a los otros; supone la labor de un redactor o autor que selecciona, ordena y ajusta las piezas en una composición total. Construido el modelo de fuentes, viene el trabajo metódico de buscar, calibrar, catalogar indicios: duplicados (que equivale a la proyección del paradigma en el sintagma), alternativa de nombres o sinónimos (que equivale a alternativa o sustitución paradigmática), constantes de estilo, etc.

El modelo es un «a priori» del método. El que ha elegido su modelo y se lo ha asimilado como *forma mentis* o *forma phantasiae,* cuando se pone a analizar, ya tiene previsto el resultado global. Más que buscar hechos, busca indicios; o interpreta datos como indicios. Si algunos datos se rebelan, busca honestamente otra explicación de ellos o reajusta su construcción. El modelo, con su superávit de sentido *(surplus meaning),* es capaz de asumir y aun sanar *in radice* una razonable cantidad de incertidumbres o ignorancias, debidas sobre todo a la falta de evidencia externa [5].

[4] Recuérdese el comentario de Ortega al libro de Bergson *Las dos fuentes de la moral y de la religión:* «es por sí solo un paisaje». Ortega, agudamente, actualizaba la metáfora lexicalizada.

[5] Dice M. Hesse: «Because the theoretical model is richer than the

Un grupo de investigadores tomó el modelo específico de fuentes, ya elaborado para el Pentateuco, y lo trasladó al terreno de otros cuerpos o textos: profetas (Duhm), Qohelet (Siegfried), Jeremías (Mowinckel), etc. Otros investigadores, por diversas razones, se resistieron a aceptar la teoría de las fuentes del Pentateuco. Cuando no era por razones dogmáticas, lo que sucedía es que, al no compartir el modelo mental, encontraban inconcluyentes los indicios alegados.

Un modelo puede entrar en *crisis* cuando se han acumulado bastantes datos que no encajan en el esquema ni aun a costa de oportunos ajustamientos [6]. O bien cuando surge y progresa un modelo rival. Además, la crisis de un modelo puede dar paso a la propuesta y discusión y la victoria de un nuevo modelo. (Si en las ciencias naturales los modelos suelen ser incompatibles, de modo que la victoria del nuevo suele significar la derrota del precedente, en las ciencias del espíritu es más fácil la coexistencia de modelos rivales.)

Cuando Gunkel introdujo la investigación de *géneros literarios* no sólo provocó un cambio de método, sino que desafió a una sustitución de modelo. Ilustra la vertiente imaginativa de su modelo lo que dice en su introducción al Génesis: que los investigadores precedentes se imaginaban el texto como libro elaborado en un despacho, mientras que él se imaginaba a un rapsoda rodeado de oyentes contándoles viejas historias. Gunkel se imaginaba a la comunidad reunida en ocasiones típicas y recurrentes, utilizando obras de repertorio compuestas para dichas ocasiones. Su fórmula *Sitz im Leben,* con acento especial en el segundo término, sonaba polémicamente [7].

Gunkel comenzó a mirar con ojos nuevos los relatos del Génesis o los Salmos y vio cosas nuevas. Tantas, que en un momento el modelo de fuentes datadas y localizadas dejaba de funcionar y

explanandum, it imports concepts and conceptual relations not present in the empirical data alone».

[6] T. S. Kuhn dedica dos capítulos de su obra a la crisis de modelos o «paradigmas» (como él los llama): VII, «Crisis and the Emergence of Scientific Theories»; VIII, «The Response to Crisis».

[7] Véase Werner Klatt, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtliche Methode* (Gotinga 1969). Sobre Gunkel, con la perspectiva de un programa literario moderno, he escrito en mi obra *Treinta salmos: poesía y oración* (Madrid ^{2}1986) 13-22.

un nuevo modelo hubo de sustituir el precedente. Las supuestas fuentes ya no eran fuentes, sino depósitos que recogían corrientes de aguas lejanas y aun remotas; las ideas no eran contemporáneas de la composición de las fuentes; al principio genético de dependencia se asociaba el principio de semejanza por encima de distancias espaciales y temporales. Gunkel es quizá el momento más revolucionario de la exégesis bíblica en este siglo [8]. No se contentó con cambiar un método, sino que enseñó a pensar y a leer de otra manera. No es de extrañar la resistencia que encontró, es de celebrar su triunfo póstumo.

Los síntomas de desazón que apuntaba al comienzo del discurso, ¿indican que nos encontramos hoy en etapa de crisis? Alguien ha sugerido que el advenimiento del estudio literario del Antiguo Testamento constituye un cambio de modelo que se enfrenta, nada menos, con el entero trabajo histórico-crítico [9]. No pienso que sea así. Quizá el estructuralismo riguroso, con su análisis puramente semiótico del texto, tenía semejantes pretensiones. Si hemos de hacer caso a las declaraciones de los que practican el análisis literario, no intentan suplantar ni suceder al estudio histórico-crítico, sino que se inscriben en él. Creo que no basta declarar que el método literario estudia el texto como hecho sincrónico mientras que el método histórico lo estudia diacrónicamente. Para hacer mutuamente exclusivos los dos métodos haría falta añadir al enunciado el adverbio «sólo»: sólo diacronía, sólo sincronía. Lo cual no sucede necesariamente. La historia no puede prescindir de los factores literarios, que son también hechos históricos: el asianismo, la retórica judicial, las *declamationes* son hechos históricos. Por su parte, el estudio literario debe utilizar múltiples conocimientos históricos. Supongamos un salmo de cuya unidad nadie duda: el crítico histórico podrá interesarse más por la pesquisa de sus fuentes de inspiración, intentará datarlo en un momento histórico y

[8] Explica el citado Klatt: «La consideración estética, que se ciñe al objeto individual y después se ensancha en la tarea de una historia de la literatura, es para él el nuevo principio hermenéutico, el único que conduce a la comprensión de las ideas religiosas» (p. 120). Yo me refiero más bien a su estudio de géneros literarios.

[9] Por ejemplo, David Robertson, *The Old Testament and the Literary Critic* (Filadelfia 1977) 4. También N. Petersen, *Literary Criticism for NT Critics* (Filadelfia 1978) 10: «Today the historical-critical paradigm is in a process of potentially revolutionary change»; hay que notar el uso del término «paradigma» y del concepto de revolución, las dos derivadas de Kuhn.

cultural; el crítico literario se fijará más en el sistema imaginativo, en procedimientos de estilo; pero ninguno prescinde por principio ni en la práctica de la información correlativa. No hay que renegar de la crítica histórica para practicar la crítica literaria. La investigación histórico-crítica es una hermosa metrópolis, bien trazada y materna, limpia y acogedora, que nos ha educado y nos alberga. El estudio histórico-crítico de la Biblia no se ha agotado [10].

En cambio, si estrechamos el planteamiento, me atrevo a proponer la siguiente proporción: lo que fue el estudio de géneros literarios a la teoría de las fuentes, es hoy el *análisis literario al análisis de la redacción.* Hablo de analogía, no de identidad, y me refiero especialmente a la analogía de relaciones (los escolásticos lo llamarían *analogia proportionalitatis).* El planteamiento no cubre el entero mapa de nuestra ciencia, pero sí un sector amplio e importante. El análisis literario se ofrece como alternativa según unos, como complemento según otros, del análisis de redacciones. Aunque sus dimensiones sean desiguales, ambos son hoy un hecho con el que debemos contar [11].

¿Qué relaciones median o pueden mediar entre esas dos, llamémoslas, escuelas?

a) Una situación extrema, de *condena mutua,* que se podría formular con violencia expresiva: acusa el análisis de tradiciones: estudiáis obras que nunca existieron; rebate el análisis literario: reconstruís procesos que nunca sucedieron. La guerra fría de una condena mutua podría calentarse hasta degenerar en intento de destruir al contrario. Y en situación bélica, caliente o fría, poco pueden el diálogo y la diplomacia.

b) Una situación que, sin parecerlo, puede ser extrema es la del *silencio cortés:* como de dos vecinos que se saludan en la escalera, pero no se tratan. Por timidez, por respeto, por temor, ¿por suficiencia?, se mantiene una distancia cortés que no compromete. ¿Es así nuestra situación actual?

[10] Véase, entre otros muchos, Edgard Krentz, *The Historical-Critical Method* (Filadelfia 1975) 63-67.

[11] El «Elenchus Bibliographicus Biblicus» sólo recoge, en el apartado B4, obras y artículos expresamente o monográficamente dedicados al estudio literario de la Biblia. Hay que consultar además la abundante bibliografía de C. Conroy, *Absalom, Absalom* (Roma 1978). Además es fácil constatar que el número de estudios literarios de la Biblia tiende a crecer en los últimos años.

c) Otra situación, relativamente pacífica, se puede definir por el *reparto de tareas,* según criterios diversos. Por ejemplo, el reparto monográfico: un investigador practica el estudio que le es más congenial y deja el otro al colega. O bien el reparto cronológico: primero se hace un análisis, después el otro; la discusión versará sobre la prioridad operacional de las tareas, que puede realizar el mismo investigador. O bien el reparto de textos: unos textos, como tantos capítulos de Ezequiel, se prestan mejor al análisis de tradiciones; otros, como muchos de Deuteroisaías, se prestan mejor al análisis literario. Terminado el reparto y las respectivas tareas, ¿se presentará otro estudioso a realizar la síntesis? O ¿cubrirá los resultados la marea del silencio mutuo? [12]

Creo que el diálogo es posible y necesario. Aunque sea en forma de crítica. *Es preferible la crítica al silencio cortés.* Es verdad que Kuhn nos ha avisado de la dificultad de comunicación entre los adictos a dos paradigmas incompatibles: es como si hablasen un lenguaje diferente o dando a las mismas palabras significados diversos [13]. Pero difícil no significa imposible.

Comencemos, pues, señalando que *ambos métodos se apoyan en sendos modelos.* Buscando una proyección plástica al modelo del análisis de redacciones, me parece que podemos recurrir a la imagen de *sedimentación.* El oráculo o el relato original, de ordinario minúsculo o breve, es la roca o terreno virgen sobre el cual se van sedimentando, en olas sucesivas, nuevos estratos textuales, hasta formar el texto que nosotros leemos. Cada estrato es homogéneo en sí y heterogéneo respecto a los otros. La sedimentación no es un proceso de mera superposición, pues se da alguna interacción entre el estrato asentado y el advenedizo [14]. El resultado final

[12] La síntesis se debería hacer en obras de exégesis y de modo especial en libros de texto o de consulta, como son las introducciones. T. S. Kuhn expone lúcidamente el influjo de los libros de texto para orientar la investigación *(op. cit.,* 136ss). Es interesante el título de la reciente introducción al AT de Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Filadelfia 1985). En cambio, libros didácticos, que enseñan a manejar métodos, todavía no dan cabida al aprendizaje del análisis literario; por ejemplo, los de Barth y Steck (Neukirchen 1978), Fohrer-Hoffmann-Huber-Marken-Wanke (Heidelberga 1976), Adam-Kaiser-Kümmel (Munich 1975).

[13] *Op. cit.,* 149.

[14] Pues el autor que añade o cambia, lo hace reaccionando y en función del texto que tiene entre manos. Pero el ajuste no es perfecto y se delata en huellas textuales.

no es un poema o un texto literario, en el sentido hoy normal de la palabra, sino la huella o el resultado de un proceso en parte causal, en parte aleatorio [15]. Toca al investigador separar el material, atendiendo a indicios textuales, asignar cada pieza a su estrato correspondiente y explicarla en función de su estrato y de su interacción con los precedentes.

Otra versión plástica del modelo sería la proyección de un texto horizontal, sincrónico, sobre una escala vertical, diacrónica. Esta imagen presenta con más vigor la acción del modelo. Porque la actividad del investigador puede estar impulsada desde abajo, desde el material examinado, por incoherencias patentes, que sólo se explican por la separación diacrónica. Y está impulsada desde arriba por el principio de que el autor, específicamente la intención del autor, es causa adecuada del sentido de un texto. Si el principio orienta siempre desde arriba, la necesidad no siempre empuja desde abajo, sino que el modelo, una vez adoptado, se encarga del resto.

También el análisis literario cuenta con su modelo, que es el de *la obra literaria y su autor*. En la obra literaria se supone, de ella se espera, una coherencia poética, no precisamente lógica.

La coherencia puede residir en un patrón subyacente que articula y organiza, por ejemplo, el patrón del Éxodo, el esquema judicial trilateral o bilateral. Puede residir en un símbolo central o en una constelación imaginativa, por ejemplo, el símbolo matrimonial en Os 2; o también en una situación que acoge a los personajes, por ejemplo, los injustamente desposeídos frente a los injustos opresores, sobre el fondo del reparto de la tierra, en el salmo 37; o bien en una emoción o estado de alma, como en cada una de las Lamentaciones. La coherencia puede manifestarse en signos formales de superficie o puede esconderse en rasgos profundos. No siempre la coherencia será discursiva, racional, intelectual; con frecuencia será intuitiva, imaginativa, emotiva. El autor puede utilizar materiales literarios preexistentes, que él configura [16]. La intención del autor, como voluntad lúcida de decir o

[15] Por esta razón, dicen, no se puede aplicar a estos textos el análisis literario como se practica con nuestros textos literarios.

[16] Ésta es una diferencia fundamental. Según el análisis de redacción, el texto precedente es una superficie o lugar sobre la que se deposita una adición significativa; según el análisis literario, el texto precedente es material preparado de una composición nueva.

comunicar, es factor principal de sentido, pero de ningún modo único. La obra con frecuencia desborda al autor.

El concepto de autor literario incluye las categorías de libertad y creatividad y no lo explica todo por influjos o condicionamientos sociales. Un autor puede anticiparse a su tiempo, reaccionar contra él, pensar con retraso. Unas veces conoce, otras vislumbra; puede aventurar sin afirmar...

La existencia e influjo del modelo la delatan investigadores de ambas escuelas: unos cuando dicen que lo primero es reconstruir el proceso genético de un texto, otros cuando dicen que se ha de analizar la obra, ambos partiendo de la afirmación sin justificarla.

El hecho de que ambas posiciones o escuelas partan de un sistema de presupuestos con sus principios y axiomas invalida cualquier intento de condenación mutua sin más [17]. ¿Facilita también el diálogo?

Voy a iniciarlo aquí, en forma de ilustración y de crítica.

Tomemos la estructura concéntrica como procedimiento estilístico de composición o disposición. La presencia frecuente de tal recurso en la literatura hebrea es hoy un hecho establecido. Pues bien, uno que se pone a buscar estratos sucesivos en un texto probablemente no advertirá la presencia de dicho recurso. Si postula precedencia operacional para el análisis de tradiciones, dejando el análisis estilístico para más tarde, habrá destruido la estructura concéntrica al separar o eliminar piezas; y el análisis literario ya no podrá encontrar el procedimiento, que fue destruido porque no fue visto. Si el modelo abre los ojos para ver unos hechos, puede cerrarlos para ver otros.

Un ejemplo sencillo: es llamativa la forma concéntrica de Am 5,4-6, de esquema ABC D CBA. Si un investigador decide eliminar una línea como repetición innecesaria, si declara anacrónica la peregrinación a Betel, el texto queda simplificado. Quien opere sobre ese nuevo texto no encontrará en él una disposición concéntrica. Para mayor claridad emparejo el texto actual y el texto reconstruido o despejado:

[17] R. Polzin habla más bien de la aprobación científica que un método debería otorgar al otro: R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist* (Nueva York 1980).

«Buscadme y viviréis:
no busquéis a Betel,
no vayáis a Guilgal,
no os dirijáis a Berseba;
que Guilgal irá cautiva
y Betel se volverá Betavén.
Buscad al Señor y viviréis».

«Buscadme y viviréis.
No busquéis a Betel
ni vayáis a Guilgal».

El ejemplo es hipotético. Explicarlo como artificio calculado del autor original es más sencillo que explicarlo como resultado fortuito de adiciones sucesivas. He escogido un ejemplo de artificio patente para ilustrar mejor el peligro de mutilar un texto cuando se prescinde de la razón poética. Si el artificio está más escondido, el peligro puede ser mayor.

Pasemos a la explicación de datos como indicios. Supongamos la fórmula *bayyôm hahû'*: despojada de cualquier aureola mítica, es un sintagma adverbial que significa simplemente «entonces» o enfáticamente «y entonces». En narración y poesía puede servir para ligar piezas, para continuar un discurso en el tiempo. Además puede usarse para ordenar series anafóricas (como las series *'l t'mr* o *bṭrm* del Sirácida). También la puede usar un glosador o comentador tardío para añadir una pieza a un texto tradicional.

Dada la polivalencia funcional del sintagma, un investigador puede tomarla como elemento de enlace para continuar, otro lo tomará como indicio de adición tardía. El segundo puede ir más lejos, decidiendo que la fórmula es criterio para reconocer adiciones. Con todo rigor aplica el criterio y piensa ser objetivo por la consecuencia con que aplica el principio. Pero ¿quién estableció el criterio y con qué fundamento? La subjetividad no ha desaparecido, sino que se ha remontado. Montar una teoría genética prescindiendo de la posible función literaria de un factor del lenguaje producirá resultados poco convincentes. Algo semejante, quizá un poco menos, se podría decir de la partícula *gam*. *El modelo orienta la interpretación de hechos como indicios* que encajen en el sistema previsto.

Fenómenos como cambio de persona, de número, de imagen —piensa el crítico literario—, no pueden sin más ser interpretados como indicios de adiciones o estratos diversos [18]. Habría que

[18] Compárese, por ejemplo, el cambio de tercera a segunda persona en Os 2,18 con un cambio semejante en Sal 23,4; 82,5.

estudiar sistemáticamente muchos procedimientos antes de dictaminar unívocamente su valor y construir teorías sobre tal dictamen.

Una contraprueba podría ser trabajar sobre un texto de unidad asegurada, por ejemplo, un poema alfabético, para analizar el grado de tolerancia de fenómenos que a nosotros nos pueden parecer incoherencias. Esto sería aplicar la crítica histórica y no proyectar nuestros criterios.

Por otra parte, el crítico literario, acostumbrado a leer y saborear textos literarios, al observar la homogeneidad y monotonía de estratos o componentes diacrónicos en que resulta dividido un texto, echa de menos el dramatismo y tensión propios de muchas obras poéticas. Visiones contrastadas, la esperanza frente al desánimo, el triunfo tras la casi desesperación, son asignados sistemáticamente a estratos académicamente coherentes [19]. En el análisis reciente de la narración tienen ancha cabida las categorías de ambigüedad y de ironía, que por definición no se avienen con la homogeneidad lógica postulada por algunos practicantes del análisis de redacciones [20].

¿No es exagerado el juicio? Sí, es exagerado. Porque a veces el análisis de transmisión de un texto tradicional libera el texto y hace resplandecer el poema original: «Aparta la escoria de la plata y el platero sacará una vasija» (Prov 25,4).

Un ejemplo muy claro es Jr 20,7-18 cuando se remueven los

[19] Precisamente las aparentes incoherencias o fracturas del texto pueden obligar a buscar una explicación más sutil. Frank Kermode, en su original y brillante exposición *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Harvard 1979), y refiriéndose a Marcos, cita la actitud de dos especialistas. De uno de ellos (A. Farrer) dice: «Dejó a su imaginación jugar sobre la superficie, al parecer quebrada, del relato de Marcos, hasta que lo que Adams llama fracturas de la superficie resultaron piezas en un diseño elaborado» (p. 62). De otro autor (W. L. Knox) cita una frase, explicando su contexto. Dice Kermode: «El final de Marcos es o intolerablemente torpe o increíblemente sutil. Un famoso especialista, rechazando la segunda explicación, dice que supone un grado tan alto de originalidad, que invalidaría todo el método de crítica de las formas» (p. 68).

Del Antiguo Testamento podemos recordar el reparto que hacía Siegfried, todavía según el modelo de fuentes, del Eclesiastés en un autor, un *ḥākām* y un *ḥāsîd,* destruyendo así gran parte de la tensión interna de la obra.

[20] Puede verse la obra reciente de M. Sternberg *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington 1985).

versos 11-13; también Jr 15,10-21, removidos los versos 12-14. Cuando se da cabida en el estudio a los factores literarios, puede suceder que un investigador rectifique sus posiciones. A modo de ejemplo citaré dos ediciones de la *Introducción al AT* de O. Kaiser, la primera alemana de 1969, la americana revisada de 1973: en la edición revisada, capítulo sobre Jonás, el autor acepta menos adiciones al tener en cuenta estudios literarios del texto.

Comparemos en una sección final las ventajas de ambos modelos, desde el punto de vista del crítico literario y teniendo en cuenta los axiomas y exigencias de cada uno.

1. El ideal de objetividad. Con su concentración en el texto bíblico, el modelo literario parece tener ventaja. El modelo de sedimentación tiene que operar sobre los datos textuales para recobrar los supuestos estadios sucesivos, apelando a muchas conjeturas. En un movimiento hermenéutico de vuelta al texto, el modelo literario tiene indudable ventaja.

Pero ¿es ésa una objetividad auténtica o aparente? Semejante vuelta al texto puede ser un fundamentalismo enmascarado. A lo cual se responde que el actual análisis literario del AT no parte de cero, sino que es heredero responsable de una tradición científica secular y reciente. Una contraprueba es que el análisis literario por su cuenta conduce muchas veces a señalar adiciones a un texto y a eliminarlas: por ejemplo, los discursos de Elihú en Job, los últimos versos del salmo 51, quizá el final del salmo 136, etc.

Aquí entra también la cuestión de la intención o intencionalidad del autor como criterio de objetividad [21]. Sin negar el valor

[21] No confundamos intención como intencionalidad o voluntad de significar con intención como propósito o finalidad. Aquí pienso en la primera, que se aclara con las siguientes oposiciones: *vis verbi/voluntas significandi,* decir/querer decir, *say/mean, sagen/meinen.* En cambio, la distinción entre los dos significados de «intención» puede formularse en oposiciones de este tipo: intención/finalidad, *intention/purpose.*

La intención del autor como acto de significar o comunicar se supone que ha de ser consciente y libre: «lo que quiere decir». Se supone que el autor, con lucidez y libertad, maneja el lenguaje y el estilo, emplea formas y fórmulas. O sea, que no las usa como bagaje asimilado que se abre paso y se impone y aun arrolla al autor. En la práctica, al autor se le somete a un sistema de formas y tradiciones. El análisis literario actual, por un lado, subraya más la libertad del autor, y por otro, cuenta con el influjo de factores semiconscientes o inconscientes.

Es interesante también el proceso cognoscitivo del intérprete, que voy a

primario del autor, el modelo literario se concentra en el texto. Al fin y al cabo, a la intención del autor se llega por el texto (o por evidencia externa). Dado que los autores no explicaron en apartes su intención, dado que los autores no suelen ser los mejores intérpretes de sus obras (entre otras razones, porque trabajan directamente con lenguaje y no dominan el metalenguaje), el texto ofrece un punto de apoyo más objetivo que la supuesta intencionalidad del autor. Si bien la intención del autor no es un fantasma y su búsqueda no es una falacia [22].

2. El factor pluralismo. Según sus axiomas, el modelo de sedimentación no puede admitir la pluralidad de asignaciones y, por tanto, de explicaciones de cada elemento, mientras que el modelo literario, según sus axiomas, acepta y aun cuenta con cierta pluralidad de explicaciones legítimas. En efecto, unos versos de un oráculo profético no pueden ser simultáneamente parte integrante de la obra original y adición de escuela dos siglos más tarde. Una de las asignaciones será verdadera y las demás falsas, o todas resultarán falsas, o todas se reparten una porción de probabilidad. Esa probabilidad limitada no se debe a prejuicios o impericia de los operadores, sino a la falta de conocimientos seguros e independientes. Por ejemplo, los colectores de los oráculos de Jeremías unas veces se preocuparon de dejar constancia de la circunstancia histórica precisa del oráculo, otras veces no se preocuparon de ello. Dos actitudes diversas coexistieron. La consecuencia es que a muchas preguntas hoy no podemos responder con certeza ni con sólida probabilidad; y esto no *per accidens,* sino *per se.* Los que investigan el proceso de crecimiento de los textos no lo hacen por pura curiosidad histórica, sino por una convicción hermenéutica que se puede expresar así: Un enunciado define su sentido por la persona y la situación en que se pronuncia [23]. Por tanto, sólo

esquematizar en dos alternativas: *a)* Conozco la situación original y el intento del autor; desde ella comprendo y explico el sentido del texto; la situación la conozco por datos externos al texto en cuestión. *b)* Conozco y comprendo el sentido del texto; después le busco una situación donde encaje, un intento que lo justifique; si no la encuentro fuera, la conjeturo. Obsérvese que muchas «situaciones vitales» de salmos son conjeturas para textos ya entendidos.

[22] Naturalmente, estoy aludiendo a la *intentional fallacy* de Wimsatt y Beardsley.

[23] Para criticar este presupuesto hermenéutico tendría que citar aquí muchos textos fundamentales de P. Ricoeur. No pudiendo hacerlo, citaré uno:

reduciendo cada verso o enunciado a su punto de origen se hace inteligible.

Ahora bien, si, según un axioma, la comprensión e interpretación de un texto cuelga indisolublemente de la intención del autor, entonces muchísimas veces nuestra interpretación alcanza niveles muy modestos de probabilidad.

Por su parte, el modelo literario cuenta con la complejidad de factores psicológicos que actúan produciendo sentido en la realización de la obra y con la complejidad de estructuras que constituyen la obra. Factores psicológicos son la intuición, la fantasía, el deseo no siempre declarado, el marco social y cultural, el peso de convenciones, tensiones diversas. Planos estructurados de la obra pueden ser: el sonoro, el rítmico, el imaginativo, el gramatical, etc.

El pluralismo de interpretaciones es bien acogido por los que se atienen al modelo literario, es padecido por los fieles del modelo de sedimentación. Éstos disculpan a veces la pluralidad alegando que es consecuencia de una etapa intermedia de búsqueda y que poco a poco se va resolviendo en singularidad con alto coeficiente de probabilidad. Los hechos no siempre abonan esta disculpa: porque las propuestas producidas por el mismo método son a veces demasiado distantes, o demasiadas en número, o la nueva indagación independiente, en vez de resolver, añade otra propuesta. Se añade un factor sutil, que pertenece a la sociología del saber. Como dice Kermode, «cada uno quiere decir algo diferente sobre el mismo texto». En una escuela será una nueva asignación incompatible con las anteriores, en la otra escuela un aspecto nuevo y enriquecedor.

Según los fieles del modelo literario, la obra misma provoca diversas interpretaciones legítimas, es decir, fieles al texto. O sea que, de acuerdo con los respectivos axiomas, el modelo literario resulta en este punto aventajado.

Se objetará que semejante concepción abre paso a la arbitrariedad: si todo es posible, nada tiene valor [24]. Se responde que no todo es posible y que el texto es árbitro y descalificará más de una interpretación.

The Hermeneutical Function of Distanciation: «Philosophy Today» 17 (1973) 129-141.

[24] Es significativo el título de un estudio de Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones.*

3. En cuanto a riqueza de resultados, el análisis literario se cree superior. Porque la necesidad de definir con precisión la intención del autor obliga a cierto minimalismo en las afirmaciones, mientras que el análisis literario tiende al maximalismo. Y no hay que olvidar que la Biblia ha sido un libro que ha inspirado a millones de hombres durante muchas generaciones. El análisis de redacciones rebate que su riqueza está en presentar varias generaciones atareadas con un problema y dejando testimonio en un texto, en progreso cumulativo.

En cuanto a la actualización de los textos antiguos, el análisis de redacciones sujeta firmemente cada elemento a su momento originario, mientras que el análisis literario ve el texto libre de amarras y capaz de viajar en el tiempo. La forma —nos explica Ricoeur en diversos lugares—, eso que se puede analizar en términos de relaciones internas al texto y sincrónicas, es lo que asegura la supervivencia del sentido, cuando ha desaparecido la situación histórica original. Ese sistema fecundo de relaciones se lo pueden perder los que disuelven el texto en sus piezas y reparten cada una en una época diversa [25].

El análisis de redacciones ostenta a su favor el rigor y precisión de sus construcciones. El análisis literario ostenta la agudeza de penetración y la belleza de una coherencia explicativa que ata muchos cabos, acompañada muchas veces del acierto de la exposición.

En general, al investigador le gusta mostrar que da todos los pasos con rigor y ofrece un resultado armónico. En las ciencias naturales se suele preferir la hipótesis o teoría que con menos reglas explica los hechos sin dejar cabos sueltos. Y se tiende a generalizar la hipótesis. En las ciencias del espíritu es más difícil simplificar, porque no se opera con abstracciones matemáticas o geométricas. Con todo, se estiman la sencillez y claridad de la explicación, que no nieguen la complejidad y riqueza a la obra, la libertad creadora al autor.

[25] Kermode (*op. cit.*, 63) habla de un valor «que no siempre tienen en cuenta los que procuran disolver el texto en sus elementos en vez de observar la fertilidad de sus relaciones mutuas». Me refiero a relaciones significativas, no puramente formales. Un soneto o poema, por lo que dice el verso 3 y lo que dice o se calla el verso 12, está diciendo algo más en virtud de la relación, sin decirlo formalmente. Recuérdese, por ejemplo, la potencia de significación del sintagma «y Sevilla», por el hecho de cerrar el poema de Manuel Machado que comienza «Cádiz, salada claridad».

Después de esta confrontación somera, ¿tenemos que sacar alguna conclusión para nuestra investigación? ¿Habrá que operar un cambio de modelos? Mi exposición ha sido demasiado parcial para sacar esa conclusión. En cuarenta y cinco minutos no pretendo realizar una revolución de paradigmas. También en términos de diálogo mi exposición ha sido limitada. Ahora tocaría responder desde otro punto de vista. No lo hago, porque no quiero que soporten ustedes una segunda parte.

Además, porque el diálogo exige más de un interlocutor y otros más competentes podrán responder [26]. Las reglas del juego del Congreso me concedían la primera palabra, no la segunda ni la última. No he pretendido resolver un dilema, que no existe, ni zanjar una discusión, que debería existir, sino promover un diálogo, más fructuoso, espero, que el silencio cortés. En este sentido el desacuerdo es tan valioso como el acuerdo. «El primero que se defiende tiene razón, hasta que llega el otro y lo impugna», se afirma en Prov 18,17 *.

[26] Puede leerse, entre otros, L. M. Poland, *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics: A Critique of Formalist Approaches* (Chico, Cal. 1985). Aunque el autor se refiere al NT y se centra en estudios formalistas, su libro tiene valor también para la investigación del AT. Su acusación principal es que los formalistas, por un lado, defienden la autonomía plena y la inmanencia de la obra; por otro, reclaman para ella validez de mensaje. Piensa que la teoría hermenéutica de Ricoeur ofrece una base sólida para integrar el estudio literario de la Biblia.

* Según se indica en p. 248, este artículo reproduce el texto del discurso de presentación del Congreso Internacional de AT (IDSOT), celebrado en Salamanca en 1983, y publicado en VT (1985).

12

¿ES NECESARIA LA EXEGESIS?

¿Es necesaria la exégesis científica, o se da en la Iglesia una comprensión de la Escritura anterior a dicha exégesis y más ancha que ella? Pensamos en una comprensión de la Escritura como palabra de Dios, en su dimensión de mensaje e interpelación. Esta comprensión sería común a todos los cristianos; dentro de ella, como en un campo universal, sucedería la reflexión formal con carácter científico.

Planteado el problema en estos términos, la exégesis científica necesita de la comprensión primera y común; en cambio, ésta no parece necesitar de la exégesis científica.

I. ALGUNOS CASOS

Al planteamiento abstracto pueden responder casos que le pueden haber sucedido a cualquier exegeta profesional asomado a un ejercicio pastoral. Primero, el caso bien conocido del cristiano de poca cultura que no entiende la primera lectura (AT) de la misa; segundo, el cristiano de cierta cultura que decide leer la Biblia y, al llegar al Levítico, desiste. Dando conferencias sobre textos del Antiguo Testamento al clero, yo he escuchado más de una vez este comentario: «Así resulta muy interesante; pero eso significa que para entender el AT hace falta ser exegeta de profesión». En otro extremo está el que leía con interés y fruto libros selectos de la Biblia y, al recurrir a explicaciones científicas, siente que se le vuelve complicado lo sencillo, arcano lo familiar.

En resumen, ¿es la Biblia un libro para especialistas, o hay que prescindir de los especialistas para entender la Biblia?

Recordemos algunos casos bíblicos. Es clásico el del eunuco de la reina de Candaces (Hch 8), que no puede entender el texto de Isaías si alguien no se lo explica. El ejemplo tiene valor limitado, porque el eunuco entiende muy bien lo que lee (significación), sólo ignora a quién se refiere (denotación).

En un capítulo programático sobre la actividad profética (Ez 3) leemos estas palabras de Dios a su profeta: «Hijo de Adán, anda, vete a la Casa de Israel y diles mis palabras, pues no se te envía a un pueblo de idioma extraño y de lengua extranjera... Por cierto que, si a éstos te enviara, te harían caso; en cambio, la Casa de Israel no querrá hacerte caso, porque no quieren hacerme caso a mí». Es decir, el mensaje y las palabras son claros, incluso para gente de otra lengua; lo que impide comprender es la mala voluntad de los israelitas. Ezequiel les habla en su lenguaje, de sus problemas, y no necesitan de un intermediario para entenderlo.

Pero este segundo ejemplo no prueba mucho. Primero, porque nosotros no somos sus oyentes originarios ni vivimos sus mismos problemas. Segundo, porque los discípulos inmediatos y mediatos de Ezequiel se sintieron obligados a explicar y aplicar las palabras del maestro para hacerlas comprensibles a generaciones sucesivas.

Los paisanos de Ezequiel iban a escucharlo como a un «coplero de amoríos» porque no querían escuchar la palabra de Dios. Nosotros queremos escuchar esa palabra de Dios, pero nos falta la clave de su lenguaje. Creo que hoy la mayoría de la gente consultada respondería que en general no comprende la Escritura si un técnico no se la explica.

II. PLANTEAMIENTO UNIVERSAL

De ordinario se plantea el problema de la exégesis científica en términos de niveles:

especialista
pastor
simple fiel

y el discurso puede concluirse sin abandonar los límites de una sociedad particular. El problema muestra toda su fuerza cuando lo planteamos conscientemente en términos universales.

La exégesis científica es hoy un producto occidental; hablando del AT, no sólo es occidental, sino que en un elevado tanto por ciento es germánica y sajona. Inútil discurrir sobre una exégesis hipotética; la pregunta hoy ha de sonar así: «¿Necesita un chino de la ciencia exegética alemana para comprender la Escritura?

¿Necesita un africano de la ciencia exegética sajona?» Partiendo de esos extremos culturales, podemos seguir preguntando: los cristianos de Latinoamérica, ¿necesitan de los especialistas de los Estados Unidos para que les hable la palabra de Dios? ¿Hasta qué punto necesitan del milagro exegético alemán los pueblos más o menos católicos del Mediterráneo?

Las preguntas no nacen de intenciones polémicas o nacionalistas; todo lo contrario: desean denunciar el peligro de un nacionalismo cultural aplicado nada menos que a la palabra de Dios. Esto nos lleva a una reflexión crítica sobre la exégesis científica de hoy; me fijaré especialmente en el AT, que es mi terreno y para muchos lectores es lo más inaccesible de la Escritura.

III. EXEGESIS CIENTIFICA: CRITICA

El profano, y también el especialista, descubre en la ciencia bíblica de hoy una enorme *complejidad* por la cantidad de ciencias auxiliares, de tareas superpuestas, de métodos diferenciados requeridos por dicha exégesis.

Esta complejidad —se pregunta—, ¿está realmente impuesta por el texto bíblico, o procede en gran parte del tipo de *problemas* que los científicos se plantean? El profano, y también el iniciado, se sorprende a sí mismo con la sospecha apenas formulada: todos esos problemas que se plantean los exegetas de profesión, ¿son realmente de actualidad e importantes para comprender la Escritura? ¿No serán más bien preguntas con las que juegan los miembros de un club muy caro? ¿No son preguntas sin respuesta, que permiten innumerables hipótesis y mantienen ocupados a una serie de hombres realmente ociosos?

Confirma la sospecha anterior la desconcertante *pluralidad de opiniones* sobre innumerables textos bíblicos; y no parece tratarse de un pluralismo sano, sino que las hipótesis se excluyen o se desacreditan mutuamente. ¿A qué, a quién debo atenerme?, se pregunta el profano.

Los exegetas tienen un *lenguaje* propio de su ciencia. En un proyecto de traducción de libros alemanes se calculaba que hace falta establecer de antemano la traducción de unos dos mil términos propios de la ciencia del AT. Tal muralla terminológica, ¿sirve para actualizar la Biblia, para hacerla accesible al cristiano de hoy

en diversos países? O ¿sirve para defender la ciudad privilegiada de los especialistas?

Y no hablemos de la formidable *erudición* de los comentarios, imponente y hasta aplastante para el profano.

El balance de esta mirada crítica parece ser negativo: la ciencia bíblica de hoy, más que ayudar, estorba la comprensión de la Escritura. De donde puede brotar una actitud que suena a cosa bien conocida: ¡Vuelta a la sencillez, a la frescura de una comprensión original e inmediata, enraizada en la misma experiencia de la vida! Esto significa para unos desmontar una complejidad, liberarse de ella; para los que viven todavía en la beata sencillez significa no dar el paso hacia la complicación, defenderse de ella.

IV. EXEGESIS CIENTIFICA: APORTACIONES

Reconociendo lo que tengan de verdad las críticas precedentes —que se podrían desarrollar con más datos y más dureza—, la pura negación de la exégesis científica ni soluciona ni elimina el problema.

El individuo no puede refugiarse en su experiencia personal para leer la Biblia a su gusto e inspiración. La Escritura es esencialmente una realidad social, libro de un pueblo para un pueblo, y sólo en el espacio comunitario pueden plantearse y resolverse los problemas de su lectura y comprensión.

Por eso debemos preguntarnos: la exégesis científica, ¿tiene un servicio que prestar a la comunidad universal y a las comunidades locales de la Iglesia? ¿Es este servicio necesario?

a) La *mediación de la lengua.* El cristiano medio lee la Biblia en una traducción. Traducir es trasponer un texto de un sistema lingüístico a otro; un sistema lingüístico es una estructura compleja que no se agota en la gramática y el diccionario.

Por lo que toca al punto de partida, el hebreo y el griego del AT y del NT, el traductor utiliza una enorme cantidad de conocimientos y técnicas, incorpora múltiples opciones exegéticas sin razonar explícitamente cada elección, sin citar las alternativas excluidas.

El cristiano medio que abre la Biblia para escuchar en ella la palabra de Dios, aunque no piense en ello, está aprovechando los resultados de miles, quizá millones de horas de trabajo, dedicadas

por centenares, quizá millares de especialistas. Muchas veces, una perícopa, incluso una frase, tiene detrás un siglo de investigación conjunta; y aunque el traductor sea uno, su tarea no es individual.

Este servicio de la exégesis científica es indispensable, y se repetirá perpetuamente en cada pueblo y en cada época. Porque traducir es la primera y primaria actualización de una palabra que sólo permanece en la transformación constante de sí misma.

b) Mediación del lenguaje. Citaré al principio el caso del que comienza a leer la Biblia en su propia lengua y la abandona porque no la entiende. Se trata de un problema de lenguaje, más allá de la barrera de la lengua.

Es verdad que la lectura abundante y repetida de la Biblia llega a familiarizar al lector con su lenguaje. Con todo, este sistema no parece bastar, es muy lento, no libra de múltiples malas inteligencias. El exegeta de profesión tiene aquí un importantísimo servicio que prestar.

Esquemáticamente lo reduzco a cuatro capítulos: conceptos, símbolos, fórmulas, estructuras. La mediación de estos elementos se puede ofrecer de modo sistemático o al hilo del texto. Así, por ejemplo, un diccionario de teología bíblica define y describe conceptos bíblicos, su evolución, dentro de su campo de lenguaje, en sus relaciones de parentesco u oposición. Los símbolos bíblicos tienen menor cabida en obras semejantes debido en parte al atraso notable de la ciencia bíblica en este terreno; el especialista podría identificar y reunir símbolos emparentados, mostrar su raíz humana, podría señalar pistas para la ulterior reflexión. Muchas fórmulas bíblicas ya han sido identificadas y descritas como típicas de un género, de una tendencia, de un autor; pero no existen catálogos sistemáticos de semejantes fórmulas. La exégesis las va indicando a lo largo de los libros bíblicos comentados. De extraordinaria importancia son los esquemas o patrones o estructuras, repetidas y variadas a lo largo de la Biblia: su conocimiento permite al lector captar orgánicamente las diversas unidades, observar las relaciones muchas veces teológicas de sus elementos; permite además trasponer la estructura bíblica a una situación actual, en que siendo los elementos diversos, es equivalente la estructura. El lenguaje bíblico se muestra así unificado y generativo.

Difícilmente logrará el profano descubrir todos estos aspectos que configuran y realizan el mensaje bíblico. El especialista será necesariamente explorador en este territorio al servicio de la co-

munidad. La mediación la puede realizar él en persona o por intermediarios: esto es secundario respecto a su función de descubridor.

c) El especialista ofrece el *rigor* de su entrenamiento y métodos. Con ello puede elevar a conocimiento controlado la comprensión inmediata de los fieles, puede criticar interpretaciones desacertadas, puede graduar la probabilidad de opiniones. A este conocimiento reflejo no pueden renunciar los cristianos que pertenezcan a culturas de tipo crítico y científico.

d) Finalmente, los nuevos métodos científicos permiten *descubrir riquezas* del texto bíblico que se ocultan a una lectura incluso atenta. Pienso en la aportación teológica del método que analiza la composición de los evangelios (en alemán, *Redaktionsgeschichte):* es como el renacimiento del viejo tratado *De mysteriis vitae Christi,* diferenciado en las teologías de los respectivos evangelistas.

En resumen: se puede decir que la exégesis científica se propone una serie de problemas de valor universal y permanente, por ejemplo, todo lo que se refiere a la lengua y el lenguaje. En cambio, otras cuestiones tienen interés limitado en el espacio y el tiempo. La distinción es trivial y, sin embargo, es de gran alcance práctico: se debería evitar la inútil y aun nociva exportación de determinados problemas.

V. LA TRADICION

El servicio de que hemos hablado tiene un sentido comunitario; por eso el cuerpo de exegetas especializados debe compartir con la comunidad cristiana la común comprensión de la Escritura como palabra de Dios. Aquí entra el concepto de tradición no como alternativa opuesta a la exégesis científica, sino como espacio envolvente, dentro del cual ejerce la exégesis científica su función crítica en movimiento dialéctico.

Entendiendo la tradición, en el sentido del Vaticano II, ante todo como tradición real, la Escritura resulta parte de la realidad transmitida, incorporada a la vida total de la Iglesia, ligada a la experiencia cristiana en sus diversos aspectos. En el seno de esa tradición, la Escritura es menos teórica y más experiencial, se somete a la «crítica de los espíritus» más que a la crítica de la cien-

cia, es menos individual y más comunitaria, se desliga parcialmente del contexto originario para asimilarse al nuevo contexto vital, se entrega a la contemplación más dócilmente que a la indagación.

Liturgias y paraliturgias seleccionan perícopas bíblicas, combinan textos del AT con salmos y con textos del NT, manifestando relaciones; la homilía comenta esos textos, el rito eucarístico los centra; los textos se suceden a lo largo de un año litúrgico que desenvuelve los estadios culminantes de la historia de salvación.

Todo esto es tradición portadora e intérprete de la Escritura: de ello se alimenta el cristiano medio y también debe alimentarse el exegeta de profesión. Pero no se puede decir, en un momento histórico como el nuestro, que toda esa actividad precede simplemente a toda exégesis científica; porque la selección y combinación, las traducciones, la homilía, explotan los resultados del análisis técnico. Lo que hemos dicho de la liturgia se aplica en diverso grado a la catequesis y la espiritualidad.

Además, la tradición eclesial posee una increíble capacidad de seleccionar, asimilar y transformar en vida los mejores resultados de otros tiempos, sean fruto de la contemplación o del estudio. A lo mejor el cristiano ha recibido y asimilado una enseñanza bíblica a través de una homilía que citaba a san Agustín o a través del Kempis. No es de despreciar este acceso mediato a la Escritura, aunque hoy nos parezca insuficiente. Pero aun el Kempis, con toda su aversión por la *lectio scholastica* a favor de la *lectio monastica,* no puede prescindir de lo que hasta entonces había aportado la ciencia exegética.

VI. LAS TRADICIONES

¿Significa esto que bastan los tesoros acumulados de una tradición, alimentada también por la pasada ciencia exegética?

De ningún modo. En cada momento histórico la tradición debe entrar en diálogo crítico con la ciencia exegética propia de cada época y región.

Porque en el caudal de la gran tradición discurren también aguas de tradiciones. Algunas pueden estar agotadas, y es inútil empeñarse en conservarles una vida artificial; otras pueden haber propasado el límite justo, dando lugar a tradiciones desviadas e inaceptables; por ejemplo, la visión legítima de la alegoría cris-

tiana degeneró en menudo alegorismo; otras veces se trata de interpretaciones parciales, que al entrar en un contexto orgánico delatan su precariedad, como ha sucedido a una tradición unilateralmente «espiritualista»; otras veces una interpretación, por ignorancia del contexto histórico original, ha dado a un texto un valor absoluto ilegítimo; restituido a su puesto histórico, el texto revela sus condicionamientos y se libera de la rigidez.

La exégesis científica tiene hoy una función crítica de las múltiples tradiciones que han crecido un poco indisciplinadas y sin rendir cuentas. Por eso no basta hoy apelar a la tradición para comprender la Escritura, porque a lo mejor estamos apelando a tradiciones o rutinas humanas. No sólo Cristo denunció a los que despreciaban el mandato de Dios «por sus tradiciones»; ya el AT contiene denuncias semejantes: Is 29,13: «El culto que me rinden es precepto humano y rutina»; Ez 20,18.19: «No caminéis según los preceptos de vuestros padres..., caminad según mis preceptos».

Resumiendo los puntos más importantes:

El problema de la exégesis y la comprensión de la Escritura común debe plantearse con amplitud «católica», considerando los diversos tipos de cultura de las comunidades.

El problema se debe plantear y se puede resolver sólo en términos comunitarios.

El problema no se resuelve por eliminación de uno de los factores.

La solución comienza a abrirse paso cuando se reconoce la interdependencia de ambos factores.

La exégesis científica se justifica si puede prestar un servicio necesario o útil a la comunidad eclesial y según el grado de esa necesidad o utilidad.

La exégesis científica puede incluir cuestiones condicionadas por los gustos de época o de región; corre peligro de cultivar problemas irrelevantes, de complicar gratuitamente lo sencillo, de sustituir con erudición la comprensión profunda. Sólo en contacto con la experiencia cristiana y la comprensión vital de la Escritura podrá superar dichos peligros.

La tradición transmite también la Escritura y la interpreta en un contexto vital, incorporando igualmente resultados de la exégesis científica.

Dentro de la tradición pueden subsistir tradiciones que estorben a la recta comprensión de la Escritura hoy.

13

¿ES DIFICIL LEER LA BIBLIA?

Cualquier visión se os volverá como el texto de un libro sellado: se lo dan a uno que sabe leer, diciéndole: «Por favor, lee esto». Y él responde: «No puedo porque está sellado». Y se lo dan a uno que no sabe leer, diciéndole: «Por favor, lee esto». Y él responde: «No sé leer» (Is 29,11-12).

A ver, ¿entiendes lo que estás leyendo? Contestó: «Y ¿cómo voy a entenderlo si nadie me lo explica?» (Hch 8,30-31).

¿Es difícil leer la Biblia? Hubo un tiempo en que era muy difícil. Por el ensañamiento del inquisidor Valdés, por el decreto tridentino y su aplicación rigurosa, la Biblia no estaba al alcance del cristiano culto, del que sabía leer. Las versiones medievales, la de Alfonso el Sabio o la de Arragel, no se habían impreso. La valenciana de Bonifacio Ferrer se imprimió y fue pronto destruida. Las que se imprimieron en el siglo XVI estaban prohibidas por ser obras de protestantes. En tales circunstancias era difícil leer la Biblia. Quedaba como patrimonio o monopolio de eclesiásticos que conocían el latín. Éstos, al menos a retazos, como parte del breviario, la leían; para muchos era libro de lectura asidua, al menos hasta casi finalizado el siglo XVII. Otros en esa época la conocían mediatamente, aunque no la leían.

Claro está que la prohibición puede ser un aliciente: «El pan sustraído es más sabroso». A juzgar por lo que nos cuenta Jorge Borrow en su entretenido libro de paisajes y aventuras, titulado *La Biblia en España,* los liberales de la época mostraban cierto interés por la Biblia, o mayor interés que los conservadores. En aquellos años (1834-38) existían dos versiones publicadas: la de Scío San Miguel era voluminosa y cara, la de Torres Amat (o Petisco) era menos conocida. Ambas dependían de la Vulgata. Desde mediados del siglo XVIII, gracias a las directrices de Benedicto XIV (1740-58), se hizo menos difícil leer la Biblia.

1. *Pero ¿hay que leer la Biblia?*

¿Por qué no escucharla? Quizá resulte más fácil. La alternativa no introduce un hecho insólito o inaccesible. La liturgia ha preferido la forma oral: uno lee para que la comunidad escuche.

Vamos a imaginarnos que la Biblia se cuela por los canales y acequias de la comunicación sonora. ¿Qué pasaría si, con el cinturón abrochado, esperando a que despegue el avión, nos llega por los altavoces un texto bíblico con música de fondo que crece y aleja la palabra? («¡Sería propaganda religiosa!»). ¿Qué pasaría si en la sala de espera del dentista sonase un relato del Génesis, una parábola del evangelio? («¡Que a alguno le aumentaría el dolor de muelas!»). Dejemos tales situaciones, interesantes por lo que tendrían de inesperadas, y recurramos a cauces normales. Imaginemos una emisora de radio que incluye textos bíblicos en su programación: un par de refranes para desayunar, un salmo breve por la noche, relatos de Sansón, David y Goliat, Judit, a la hora de la novela por capítulos, poemas selectos para diversas ocasiones. Dando un paso más, la Biblia hasta podría asomarse y sonar en la televisión: como se leía una poesía «ambientada», se podría leer un poema bíblico.

No creo que la cosa sea difícil. Al menos no es difícil imaginarlo. La dificultad radical consiste en no aceptar la Biblia como hecho natural, válido para creyentes y no creyentes. Se presupone que lo religioso tiene que ser confesional y/o piadoso y/o aburrido. Una concepción poco encarnacionista, estrechamente sacral de la Biblia, tiende a hacerla inaccesible. Si la aceptáramos como uno de los libros de nuestra cultura, no sería tan difícil escuchar la Biblia. Cada uno la escucharía según su interés peculiar. Y podría siempre cambiar de estación.

Y hablando de escuchar, no hace falta inventar las *cassettes* para grabar en ellas un libro entero de la Biblia, páginas selectas de un autor, «mis páginas preferidas». En Israel lo han hecho con algunos libros bíblicos. He escuchado el Génesis leído (en hebreo, claro está) a varias voces. Un aficionado inglés me ha enviado una grabación suya del libro de Job ¡a una sola voz! En hebreo pronunciado a la moderna.

Si tenemos en cuenta que la mayoría de los textos bíblicos fueron compuestos para la recitación oral y que, aun escritos, conservan muchos recursos del medio auditivo, la propuesta no parecerá fantástica. No digo que sea comercial, por ahora. El libro del

Génesis sería muy grato de escuchar; del Éxodo se escogería la épica de la liberación y la alianza. Lectura amena la suministran Jueces, Samuel y Reyes.

¿Es difícil leer la Biblia? Dice un refrán castellano, que es una viñeta sobre el perezoso: «¿Quieres sopas? —Si están frías o me las soplas». Quizá sea más fácil escuchar que leer la Biblia. Naturalmente, contando con una buena traducción y buenos lectores o recitadores.

¿Y si de la radio pasáramos al teatro? Tampoco está por inventar la cosa. La liturgia de Semana Santa ha conservado un viejo uso: la lectura dramática de la pasión a tres voces, simplemente leída o con una cantilena que facilite la emisión y articulación de la voz. En los últimos años se ha ensayado con éxito la recitación dramática de un texto bíblico. En Inglaterra primero, después en Estados Unidos y Francia, la recitación íntegra del Evangelio de Marcos se ha mantenido bastante bien en cartel. En Italia ha viajado por bastantes ciudades y hasta ha entrado en la cárcel. Del Evangelio de Marcos han pasado en Italia a un montaje de textos selectos del Antiguo y Nuevo Testamento.

No tengo miedo de que experiencias e imaginaciones se conviertan en realidad desbordante hasta trivializar el texto bíblico. La música ligera seguirá filtrándose y expandiéndose por todas partes, aun contra la voluntad de muchos, que preferirían la «música pesada» o el silencio ingrávido.

¿Es fácil escuchar la Biblia? Actualmente no lo es. Los lectores litúrgicos no siempre están elegidos en función de su talento y maestría de lectores, y los textos por leer muchas veces son escuetos y recortados. Las soluciones que he enumerado no existen hoy en castellano. Así que, a mi pesar, tengo que volver a la pregunta del título: ¿Es difícil leer la Biblia?

2. *No es difícil leer la Biblia, sino saber leer*

Es difícil saber leer. Difícil y maravilloso.

En España se publican miles de libros cada año, originales o traducidos. Si se publican, es que se compran; si se compran, es que en parte se leen o se esperan leer. Entre esos libros se encuentra la Biblia: sería halagador pensar que la mitad de cuantos poseen la Biblia la leen.

Pero no pienso en la cantidad. Me interesa el arte de leer en cuanto diverso del simple leer. Dejar de ser analfabeto todavía no es saber leer. Podríamos medir el arte de leer por la capacidad de lentitud, de repetición, de quedarse a solas con el texto y consigo mismo.

Es un modo diverso de otros legítimos de leer: por distracción o evasión, por curiosidad e información, por utilidad. El lector que practica el arte de leer disfruta sin evadirse, se enriquece espiritualmente sin afán utilitario, comprende realidades valiosas sin desdeñar la información. Resulta que leer así es mucho más útil y distraído que la lectura simplemente utilitaria o entretenida. Pero saberlo, aceptarlo, es ya signo de haber entrado en el recinto de la nueva experiencia.

Como entretenimiento y evasión es preferible la última novela de Clavell a la Biblia —el que busca la evasión es que vive en un encierro—. Como información son mejores las enciclopedias. Incluso con finalidad religiosa hay libros más devotos y edificantes que la Biblia —el Antiguo Testamento no es un libro edificante—. La Biblia hace compañía a los grandes libros de la humanidad que enriquecen espiritualmente al que sabe leer. Por eso lo difícil no es leer la Biblia, *lo difícil es saber leer.*

No es que no haya escuchado mil veces el eslogan consabido: la Biblia pertenece a otra cultura, a una cultura preindustrial (ya han dejado el tópico de apellidarla «primitiva»). Si bien nunca me ha impresionado el argumento, recientemente me voy afirmando en la conclusión de que es una coartada bienintencionada de no lectores, corroborada por algunos exegetas. Cualquier obra importante requiere tiempo y esfuerzo para abrirse al lector. So pena de quedarse en la epidermis narrativa. Thoreau dijo que hay que leer los libros con la misma atención y reserva con que fueron escritos.

Hay grados de dificultad. En la escala de dificultad distribuimos: narración, teatro, ensayo, lírica. La última novela de Kundera puede servir de ejemplo y lema. Se titula en la versión inglesa *The unbearable lightness of being* (La insoportable levedad del ser). Bajo la levedad de la superficie narrativa se esconde una densidad de existencia humana con la que casi no podemos. Las obras importantes trascienden la anécdota, los personajes literarios rotundos encarnan algo del hombre. Y la Biblia está escrita a imagen y semejanza del hombre: amasada con el barro de la experiencia humana, con un espíritu de vida insuflado en ella. Encierra y custodia un paraíso por donde Dios se pasea. Desterrada, sufre con-

dena a muerte injusta. Y cuando pronuncia su última palabra, «entrega su espíritu».

Un colega mío, muerto prematuramente, organizó con sus estudiantes de exégesis bíblica un club de lectura mensual de literatura inglesa. Se asignaba un cuento, una balada; en la reunión subsiguiente se comentaba y discutía en grupo. Pensaba que era la mejor preparación para sus clases sobre Génesis o Samuel. Formemos lectores y la Biblia se entregará. Formemos lectores, que la información se dará por añadidura.

No es difícil leer la Biblia, sino saber leer. La consecuencia que parece desprenderse es que habría que reeducar en el arte de leer. Si la Biblia colaborara en la tarea, nos prestaría otro servicio cultural. Programa educativo de remover o contrarrestar obstáculos y entrenamiento progresivo.

Entre los obstáculos se me ocurren ahora la prisa y las imágenes. La prisa nos impide leer al ritmo justo, nos impide releer. Está muy claro en la música: desde la identificación de la danza, pavana, minueto, giga, pasando por las indicaciones someras «adagio, andante, allegro, presto», hasta la precisión numérica del metrónomo: un intérprete sabe orientarse y no se le ocurre tocar presto un adagio para acabar antes. Por el contrario, si el vivace le resulta difícil a la primera, lo irá leyendo y ejecutando cada vez más aprisa, con manos separadas, con manos juntas, hasta la velocidad justa. Entre mis imaginaciones hay una antología bíblica con indicaciones de tempo: andante con motto, allegretto, largo, rallentando, rubato, tempo primo... Pocas veces allegro, nunca vivace. Por ejemplo, obsérvense los acentos para obtener compases = versos de 4/4, 3/4, 6/4 y léase andante (85 segundos será una duración razonable):

«¡Levántate, brilla, que llega tu luz,	4/4
la Gloria del Señor amanece sobre ti!	
Mira: las tinieblas cubren la tierra,	6/4
la oscuridad los pueblos;	
sobre ti amanecerá el Señor,	
su Gloria aparecerá sobre ti.	
Y caminarán los pueblos a tu luz,	
los reyes al resplandor de tu aurora.	
Echa una mirada en torno, mira:	4/4
todos esos se han reunido, vienen a ti:	6/8

tus hijos llegan de lejos, 6/4
a tus hijas las traen en brazos.
Entonces lo verás, radiante de alegría,
tu corazón se asombrará, se ensanchará:
cuando vuelquen sobre ti los tesoros del mar
y te traigan la riqueza de los pueblos.
Te inundará una multitud de camellos,
de dromedarios de Madián y Efá...
... ...
—¿Quiénes son esos que vuelan como nubes
y como palomas al palomar?
—Son navíos que acuden a mí,
en primera línea las naves de Tarsis,
trayendo a tus hijos de lejos
y con ellos su plata y su oro.
Por la fama del Señor tu Dios,
del Santo de Israel que así te honra».
(Is 60,1-9)

En vez de andante, se puede tomar maestoso. Hay que leer en voz alta, articulando bien, dando expresión, dosificando ligeros cambios de tempo y dejando pausas.

Otro obstáculo dicen que es la imagen, porque aparta de la lectura: cine, televisión, libros y revistas ilustradas —pero una serie televisiva de éxito multiplica la venta del libro correspondiente—. ¡Benditos los libros de texto que ayudan con fotos, dibujos, cuadros y diagramas! ¡Qué distancia de nuestro gris Orestes Cendrero en el que aprendí los acantopterigios! ¡Benditos los libros infantiles bien ilustrados! Ma non troppo. He visto una Biblia para adolescentes que merecía quemarse: por las ilustraciones. Por la distorsión del hecho religioso, por la traición al texto bíblico, por la deformación emotiva del lector (a lo mejor los efectos no eran tan nefastos). También he visto una Biblia infantil de Nova Terra con excelentes ilustraciones. Ma non troppo. Si cargamos el texto de imágenes, la palabra no podrá ejercer su función egregia de despertar la imaginación infantil y adulta. Que la palabra bíblica sea como el sueño: nos cierra los ojos y nos abre la fantasía. Recordemos aquellas transmisiones por radio de partidos de fútbol: el oyente avezado reconstruía la escena en su fantasía. Eso es lo bonito: que el niño dibuje o pinte por su cuenta lo que ha leído, que ilustre él su libro.

El texto de Isaías que acabo de citar tiene la densidad imaginativa de la buena poesía. Una ciudad en alto, Jerusalén como matrona, recibe la primera luz del amanecer; refleja esa luz alumbrando a los que están en el valle o la vega (Segovia, Ávila). Se yergue para ver mejor: por levante, caravanas de dromedarios, gibas apretadas como oleaje que inunda; a poniente, palomas en lo azul, nubes = naves.

No hace falta imaginarse a Jerusalén como era en tiempos del poeta. A lo mejor es preferible no saber cómo era (porque la compararíamos con ciudades nuestras, cosa que no hacía el poeta). En el rasgo de los navíos necesito las velas blancas, color paloma blanca; estorbaría un humo rizado de chimenea tiznando el azul. No es difícil imaginarlo. Y no importa si reparto mal las gibas sencillas o dobles —¿dromedarios, camellos?— con tal de que compongan la «inundación». Me llevará algún esfuerzo imaginarme a la ciudad matrona que se yergue y mira en torno y a la lejanía. Pero me resulta difícil porque no soy niño y he perdido la inocencia imaginativa.

Ruego encarecidamente al lector que relea los versos anteriormente citados. La capacidad de repetición es medida del arte de leer, y Coleridge recomienda no el problema que hemos leído, sino el que releemos. «Ochenta y cinco segundos de lectura andante de Is 60».

¿No he hecho trampa? He identificado un personaje: Jerusalén-matrona, y hasta he señalado su posición señera. He repartido a levante y poniente y he emparejado inundación de camellos con vuelo de navíos. La falta de esos datos es lo que dificulta la lectura de la Biblia. ¿Realmente? Cuando uno sabe leer, descubre y aprecia casi todo lo que yo he añadido al poema. A lo más necesita la identificación de la ciudad: cosa muy fácil de obtener y entender. Si sólo fuera por eso, la lectura de la Biblia sería hoy facilísima. Hay Biblias con notas informativas, hay Biblias de iniciación, hay diccionarios bíblicos de diverso tonelaje: dónde quedan Madián y Efá, dónde Tarsis accesible a naves transmediterráneas (quizá no importe demasiado la localización geográfica para entender algunos poemas).

Leyendo a Borrow, *La Biblia en España,* descubrí que a su celo por difundir el Nuevo Testamento se unía su irritación al ver que los católicos lo ofrecían con notas. Ahora, después de haber publicado una traducción con introducciones parciales abundantes

y notas reunidas al final, veo con regocijo que incluso versiones populares protestantes llevan dibujos y un glosario al final.

La información es fácil de obtener, *lo difícil es lo otro: saber leer.*

3. *Comparaciones musicales*

Saber leer puede requerir a veces el estudio y casi siempre la lectura contemplativa del texto. Retorno a las comparaciones musicales: formas, *leit-motiv,* contrapunto.

Quien conoce, aunque sea someramente, un tratado de *formas* musicales puede apreciar y disfrutar más de un primer tiempo de sonata o sinfonía, de un rondó, de una fuga. Estudiando previamente los temas, seguirá mejor su desarrollo (tengo un libro que cataloga por autores y obras diez mil temas musicales). Algunas transmisiones radiofónicas ofrecen estos datos, además de la acostumbrada información histórica sobre el autor y la obra. Pues de modo semejante, a partir de Gunkel y colaboradores, contamos hoy con un catálogo bastante completo de formas literarias bíblicas. Sobre ellas suelen informar las introducciones. O sea, que, por este capítulo, no es difícil equiparse para leer la Biblia.

La técnica del *leit-motiv* está bien instalada a partir de Wagner. De modo parecido, un relato bíblico puede ir montado sobre una o varias palabras clave que forman el hilo conductor. Pueden surgir contextos que trascienden el texto individual. Los paralelos al margen de algunas versiones bíblicas pueden ayudar a identificar un *leit-motiv,* pero no bastan. Pues no es posible citar cada vez todos los eslabones que forman la cadena. El conocimiento y reconocimiento de esos motivos conductores sólo se consigue por familiaridad con el texto, por la lectura atenta y repetida. A la cual se opone la prisa y la lectura superficial. El que se ha familiarizado con un texto mayor o con un cuerpo sabe descubrir y señalar relaciones significativas, sugestivas, inesperadas. Es lo que nos sorprende todavía cuando leemos algunos comentarios bíblicos de Santos Padres. Muchos comentarios modernos, a fuerza de especializarse en un libro (existe el especialista de Is 40-55), no son capaces de descubrir tales conexiones.

En el texto de Isaías antes citado, la imagen de la capital matrona es un *leit-motiv* en la literatura profética, el símbolo de la luz desborda a los profetas, y la gloria del Señor es tema capital de toda la Biblia. Sería imposible escribir tres notas explicando estos tres motivos poéticos al pie de página: nos saldría un pie

mucho más grande que todo el cuerpo. En *Nueva Biblia Española* hemos preferido ofrecer esos tratadillos condensados al final de la obra, en un índice teológico, cuyos artículos sirvan para todos los casos, y la experiencia nos dice que casi nadie utiliza esas explicaciones teológicas. ¿Es difícil leer la Biblia desplazándose pendularmente del texto al apéndice?

La comparación del *contrapunto* penetra en una dimensión capital del texto literario. ¿Cómo podemos escuchar a Bach si atendemos sólo a una melodía? Sin el contrapunto, ¿qué sacamos de la obertura a los *Maestros cantores* o qué sentido tiene el trío final de *El caballero de la rosa?* Capital en el contrapunto es la simultaneidad, la concordia de melodías con personalidad propia, la superposición armoniosa a destiempos regulares. Ninguna voz «acompaña» simplemente a la otra, porque todas por igual forman la compañía sonora. De modo semejante me represento el contrapunto de textos literarios ricos, complejos, profundos. Hay que escucharlos a varias voces.

Amanece sobre la ciudad en alto: amanecer = luz = Gloria del Señor manifestada. Gloria oculta = tinieblas = pueblos sin presencia histórica de Dios. Reflejo de luz irradiada = mediación benéfica-luminosa de Dios. Punto que generosamente centra un universo. Gloria-reflejo = don. Dormir/levantarse, estar caído/levantarse. Alba = amanecer = comienzo de crecimiento = etapa nueva = era histórica. Alba-atardecer = segmento de un ciclo//día sin noche = inauguración definitiva. Mañana-sol/noche-luna//Ni sol ni luna = luz plena. Sol + luna = lumbreras/Gloria = luz.

Hagamos la prueba recortando:

«¡Levántate, brilla, que llega tu luz,
 la Gloria del Señor amanece sobre ti!
Mira: las tinieblas cubren la tierra,
 la oscuridad los pueblos;
sobre ti amanecerá el Señor,
 su Gloria aparecerá sobre ti:
y caminarán los pueblos a tu luz,
 los reyes al resplandor de tu aurora.

Ya no será el sol tu luz en el día
 ni te alumbrará la claridad de la luna;
será el Señor tu luz perpetua
 y tu Dios será tu esplendor»

(Is 60,1-3; 19).

A veces, ante una partitura compleja, lo que hacemos es leer primero voz por voz, instrumento por instrumento, para recomponer el tejido después. En el texto citado: uno o varios instrumentos desarrollan el tema de la luz/oscuridad, día/noche, sol/luna, luz/reflejo; otros instrumentan el tema del tiempo, ciclo diario/historia, cotidiano/nuevo, interino/definitivo; otros, por encima o por debajo: Dios-manifestación-mediación; una cuarta voz canta valle/monte, tumbado/erguido, levante + poniente/centro, atracción-movimiento.

Vuelta a leer el texto, a escuchar su rica polifonía, a gozarlo como sabia pieza de contrapunto. Quizá piense el lector: ¡Ahí está la dificultad! «¿Cómo comprenderlo si alguien no me lo explica?» Quizá sea así; sólo que *la dificultad no está en la Biblia, sino en saber leer.*

Hagamos la contraprueba con un poeta nuestro relativamente moderno: Juan Ramón Jiménez (1881-1958). En un libro importante de su segunda época, *Piedra y cielo* (1918), el poeta medita sobre algo tan común como el recuerdo.

Un punto, ¿una casa?, arriba un cielo estrellado, abajo/a un lado la corriente del río. Río = recuerdo. El pasado ya es recuerdo, agua que fluye y huye, el presente se disuelve en recuerdo. El recuerdo socava y arrastra, no sustenta. ¿Sustenta un cielo estrellado?, ¿como posible futuro? «También las estrellas caen en el agua: el flujo, lo más auténtico, lo permanente. En el futuro sólo el recuerdo: cuando no exista seré un recuerdo. El recuerdo, ¿me salva o me pierde? Agua corriente...»

«El río pasa por debajo
de mi alma, socavándome.
Apenas me mantengo
en mí. No me sostiene
el cielo. Las estrellas
me engañan; no, no están
arriba, sino abajo, allá en el fondo...
¿Soy? ¡Seré!
Seré, hecho onda
del río del recuerdo...
¡Contigo, agua corriente!»

O sea, tres planos: cielo, yo, río = debajo = fondo. El río domina. Una línea en el tiempo —«nuestras vidas son los ríos»—,

fluir del recuerdo. Domina el río: todo lo conserva, llevándoselo. Ni mi ser, plano medio, ni los astros, plano superior engañoso, dan consistencia. El recuerdo socava. Notar en el poema los puntos suspensivos: «Allá en el fondo... del río del recuerdo...», y los encabalgamientos que difieren y detienen, que reparten sabiamente los acentos. Además, el poema es el tercero de una terna dedicada al recuerdo. En el primero, los recuerdos anónimos son médanos movientes y permanentes —presente, pasado y futuro— en un mar total con un viento total: sentido cósmico del recuerdo. En el segundo, la vida es senda árida que caminamos; de repente surgen los recuerdos olvidados, los mejores; no recordamos nosotros; los recuerdos surgen «de pronto». En el tercero, el recuerdo es lo sustancial y nosotros nos disolvemos en él.

Quizá sea difícil leer la poesía. Un poco menos, el ensayo. Aún menos, la narración. Pero el relato, por menos concentrado, es capaz de engañar con su melodía pegadiza, que es el argumento. Ahora bien: también la narración conoce su contrapunto. Y puede ser difícil por su extensión: ¿quién abarca *La regenta?*

En resumidas cuentas, después de un rodeo tengo que añadir un simple adverbio a mi formulación: *También* la Biblia es difícil. ¿Quién me enseña a leerla? Porque las notas no me dan lo más importante. «¡No todas las notas!» «No lo encuentro en los comentarios». «¡No en cualquier tipo de comentario!»

4. *A solas con el texto*

Es la última prueba del arte de leer. Cuando publiqué por primera vez la traducción de Job, realizada en colaboración con el poeta mexicano José Luz Ojeda (LLS VIII, 2; Ed. Cristiandad, Madrid 1971), añadí a la versión un comentario conciso, levemente contagiado por la vibración patética del original. El comentario, en forma de introducciones a cada acto y discurso y de notas a pie de página, ocupaba algo más del 60 por 100 del libro. Hubo quien se leyó texto y comentario de un tirón, hasta las luces del alba. Otro me dijo que le gustaba el texto sin las notas. Tenía razón: lo genial es el libro de Job, no lo que diga un comentarista moderno. Otros encontraban demasiado breves las explicaciones. Así que, pasados doce años, preparé, con J. L. Sicre, un comentario amplio al mismo libro bíblico. Las páginas que contiene de discusión técnica no han arredrado a compradores, y el lector medio

se las salta, con razón. De este reciente comentario (Ed. Cristiandad, Madrid 1983) he sacado materiales para conferencias sobre Job: por ejemplo, la invocación a la tierra y el vengador de la sangre. Al terminar la exposición ante un público relativamente preparado, uno de los asistentes me dijo: ¿Por qué no publica usted eso? Estaba escrito y publicado; lo que pasa es que el estilo oral es muy diverso. Me asusta y me preocupa que interese más la conferencia que el texto de Job. En tal caso, no ayudamos ni enseñamos a leer.

Cuando termina la explicación comienza de veras la lectura. Cada uno a solas con el texto, a solas consigo. Que es la última prueba del arte de leer. Me gusta la antología de Quevedo anotada por Blecua: para volver al texto de Quevedo. Agradezco las notas de Valverde a su traducción de *Ulises* de Joyce. Leo a Sem Tob anotado por García Calvo. Pero el verdadero gozo comienza cuando, leídas las notas, se vuelve al texto.

Es típico y tópico el miedo que tienen muchos a quedarse a solas con el texto bíblico. Cuántos, con la mejor intención, echan de menos las notas en nuestra traducción de la Biblia (a pesar de sus 120 páginas de introducciones y 50 de notas al final). ¡Y nosotros que queríamos ofrecer el texto bíblico sin estorbos!

Asusta el edificio sin andamiaje; tienen vértigo si no tocan pretiles y balaustradas y barandales. Me recuerda el precepto del Deuteronomio: «Si construyes una casa nueva, pondrás un pretil a la azotea, y así no harás a tu casa responsable de sangre si alguien se cayera de ella» (22,8). ¿Darán vértigo las alturas de la Biblia? ¿Habrá quien se despeñe de su sentido? ¿Pues qué será si los trasladan a la cumbre del Horeb? Otros piensan: No sé qué decir sobre el texto. ¿Es que no te dice nada? ¿Y hace falta decirlo?

A veces la lectura en grupo será una forma legítima de no quedarse a solas con el texto. La puesta en común, el diálogo, el intercambio, fecundan la lectura cuando colocan al texto como principal interlocutor. Es lo que hacía mi colega en sus tardes de literatura inglesa. No estará de más que en esos grupos haya alguno más entendido o que haya preparado mejor el texto escogido: será mediador de informaciones y catalizador del diálogo.

Pero llegará el momento de la verdad. Cuando finalmente uno se quede a solas con el texto y después a solas consigo. Cuando la lectura se remansa o se represa en el silencio. Es el momento de la verdad, cuando el ser, el hombre, Dios, se comunican. Dios con el hombre, el pueblo con Dios, es la verdad de la Biblia.

Los ojos van más aprisa que los labios, la mente más que los ojos. Frenen los labios, pronunciando, la prisa de los ojos; frene la contemplación la curiosidad de la mente. Hay que dejar algo nuestro en el libro amado: al apartarnos, echemos de espaldas nuestra moneda en la fontana. Sus aguas nos harán volver.

Hay que conocer el mar por dentro, nadándolo. Lo abrimos, se cierra detrás. Lo azotamos, nos sustenta.

Podemos recordar el consejo de Schopenhauer: una condición para leer lo bueno es no leer lo malo; pues la vida es breve, tiempo y fuerzas son limitados. El arte de no leer es en extremo importante. Consiste en no ocuparse de cualquier libro que en un momento dado está leyendo el gran público.

La Biblia es uno de esos libros buenos al que hay que sacrificar muchos libros malos o mediocres. Con lo cual me viene un temor: que, a fuerza de escribir comentarios, quite tiempo a los lectores para leer debidamente la Biblia. Con todo, por si ayudan, los seguiré escribiendo. De momento, ésta es mi verdad.

14

DAVID Y LA MUJER DE TECUA: 2 SM 14 COMO MODELO HERMENEUTICO

La audiencia concedida por David a la mujer tecuita ha sido objeto de comentarios y alabanzas. Es decir, ha sido sometida a una actividad interpretativa o hermenéutica no sólo describiendo, sino también valorando [1].

Lo que yo intento es diverso. Después de haber comprendido e interpretado el texto, descubro en él un interesante modelo hermenéutico, que me propongo extraer y presentar. Hablo del texto, que muy bien puede estar basado en un suceso real.

Trataré sucesivamente de los siguientes elementos o factores del modelo: la ficción dramática, los personajes, el proceso. Al final sacaré algunas consecuencias. Como varios datos pertenecen a diversas funciones o factores, serán inevitables algunas repeticiones.

Aunque supongo bien conocido el texto, recomiendo releerlo antes de leer el presente artículo [2].

I. LA FICCION DRAMATICA

Consideramos la escena de la mujer con David, incluyendo el ensayo previo, o sea, 14,2b-20. Podemos fijarnos en el autor, su ficción, el texto desde el ensayo a la representación.

a) El autor es Joab. El sobrino de David tiene intenciones precisas: a corto alcance busca el perdón del hijo rebelde y exilia-

[1] El presente artículo recoge y amplía, con otro punto de vista, mi comentario a los libros de Samuel, publicado en la serie «Los Libros Sagrados» (Ed. Cristiandad, Madrid 1973). Entre otros comentarios, he de señalar ante todo el de Bressan, el de Hertzberg (ATD) y el de K. Gutbrod en la serie «Die Botschaft des AT» (Stuttgart 1958). Presupongo el análisis gramatical de otros autores.

[2] En *Nueva Biblia Española* y en la edición de LLS hemos impreso la escena como pieza dramática, para facilitar al lector la lectura correcta.

do, Absalón; a larga distancia quiere asegurarse el favor del príncipe heredero.

Joab tiene que mover al rey a una decisión de estado. Pero no puede presentar el asunto de frente, porque él mismo está complicado, y en seguida despertaría sospechas sobre el sentido de sus palabras, sobre sus intenciones ocultas. Tiene que presentar el asunto oblicuamente: *sabbēb ʾet-penê haddābār* (v. 20). Ahora bien: no se atreve a inventar un caso que él mismo pueda presentar (como hizo Natán); por eso recurre a una ficción dramática, en la que su voz se encarne en la de un personaje representado por un actor. Joab recurre al camino de la ficción dramática.

Como autor, necesita conocer y analizar bien la situación real, penetrar en la actitud de David hasta prever sus reacciones; necesita fantasía para crear el caso, pericia para ensayarlo y audacia para dejar el texto abierto.

b) ¿En qué sentido será el caso *ficción?* No hay en el orden real un complejo de referentes que respondan al texto; en tal sentido es ficción, no realidad. ¿Se sigue que es falso? De ningún modo: su verdad es de otro orden [3]. El caso analiza un juego de actitudes humanas repetible; por trasposición representa un hecho o una estructura humana. Al representarla, la manifiesta, la desvela: ésa es su verdad.

Se trata del conflicto de la justicia humana, desgarrada entre intereses y valores opuestos; el conflicto se revela en un caso particular que implica los últimos valores de la vida, la descendencia, el amor. No es una verdad neutral ni por el tema ni por las consecuencias. Desde el grito inicial se abre la perspectiva: «¡Sálvame!»

Esta verdad es una cara del caso (cara = *pānîm);* pero es una cara translúcida, que se irá haciendo transparente, hasta que, a través de ella, se descubra la cara paralela, la verdad individual de David y Absalón. Sólo por el envés translúcido se podía llegar a percibir el haz. El caso cumple una función de desvelamiento.

Así que la verdad fenoménica interesa poco, lo mismo que la verdad del referente inmediato o superficial; tampoco hace al caso la verdad de información acerca de usos y costumbres (aunque

[3] En la confusión de ficción con falsedad se basaba gran parte de la inútil controversia sobre la inerrancia de los llamados «libros históricos». El fundamentalismo de cualquier tipo opera con este equívoco de base.

ésta sea útil al lector actual)[4]. Tampoco interesa al principio conocer la verdad del nombre del autor. Ésa llegará al final y servirá para sujetar el sentido en el marco de las intenciones.

c) Decimos ficción *dramática,* no simplemente narrativa. Relato es solamente la primera intervención amplia de la mujer (vv. 5-7), el cual subsiste sólo como pieza de la representación dramática.

En la ficción dramática moderna contamos con un texto que se aprende, se ensaya, se representa. El *texto* está fijado de antemano por el autor. No así en nuestro capítulo: imposible fijar el texto de antemano cuando uno de los personajes lo será *malgré lui,* hablará improvisando y condicionará cada nueva intervención. Existe una previsión razonable y certera, que permite trazar un cauce ancho, del que no se saldrá el texto Es un «recitare a soggetto», «commedia dell'arte».

Por lo mismo, el *ensayo* no es un aprendizaje literal, sino una asimilación de la sustancia, una previsión de alternativas, un entrenamiento verbal sobreabundante. Muy hábil *(ḥăkāmâ,* v. 2) tenía que ser la mujer capaz de semejante representación. Podemos recordar las instrucciones de Joab al mensajero que debía comunicar a David la muerte de Urías: «Cuando acabes de dar el parte al rey, si el rey monta en cólera y te pregunta... tú entonces añades...» (2 Sm 11,20); se trata de una alternativa simple.

Respecto al drama, y dentro del texto narrativo, Joab asiste como espectador de reacciones. Disfruta contemplando la pericia de su actor ensayado y la docilidad con que el actor inconsciente se pliega a las previsiones de la pieza. Sucede que Joab no sólo disfruta; está en vilo, porque del desenlace de la representación depende su propia suerte: conservar o perder el favor real, ganarse el favor del heredero o empeorar su suerte. Joab no puede ser espectador neutral, porque era autor comprometido. Con todo, Joab se mantiene fuera de la representación, como requisito esencial.

La ficción dramática plantea relaciones entre la escena representada y los espectadores. Con gran agudeza ha analizado Gadamer el paso del juego al drama[5].

Las relaciones del *espectador* con el drama pueden ser diver-

[4] Sobre estos diversos tipos de verdad he escrito en mi libro *La Palabra Inspirada,* 3.ª ed., cap. 13 (Ed. Cristiandad, Madrid 1986).

[5] H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* pp. 97-115.

sas. Aparte la asistencia entretenida o la supuesta «contemplación desinteresada», podemos recordar otras más complejas [6].

El espectador comienza contemplando con atención, se interesa, es arrollado y participa. La participación puede ser tan intensa, que sienta la necesidad de subir a las tablas a «entrar en juego». Es lo que le pasa a Elihú como lector-espectador del drama de Job: llegado un momento, no se contiene y sube al escenario a interpelar a Job [7]. Muchos dramas modernos intentan en mayor o menor grado hacer entrar en juego a los espectadores (de ello hablaremos más adelante). El capítulo que comentamos no habla de asistentes a la escena.

Es diversa y parecida la relación provocada por Hamlet: ensaya a los cómicos una ficción que es cifra patente de la realidad, hace que el asesino usurpador asista a la representación, con pasión fría contempla cómo el culpable reacciona al verse representado y denunciado en las tablas. También esta relación es explotada por el teatro y el cine modernos.

Aunque de otro orden, recordemos el tema conocido y explotado del actor que, embebido y penetrado de su papel, sufre una transformación en su vida (diversos ejemplos de representar la figura de Cristo, de la Magdalena, etc.).

II. LOS PERSONAJES

a) La *mujer.* Ya he hablado de las cualidades verbales y dramáticas de la mujer, de su capacidad de fingir y entrar en situación. Ahora voy a fijarme en tres aspectos fundamentales de su intervención [8].

Después de establecer contacto con su saludo y grito (función fática), pasa a *informar* sobre el caso. Lo que hace con toda so-

[6] Puede consultarse H. C. Angermeyer, *Zuschauer im Drama* (Literatur und Reflexion, 5; Francfort a. M. 1971).

[7] Analizo la figura de Elihú en términos dramáticos en mi comentario a Job, en la serie «Los Libros Sagrados» (Ed. Cristiandad, Madrid 1971) pp. 153-154, y con mayor aparato científico en la edición posterior como vol. del *Comentario teológico y literario* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).

[8] Considero que en el drama se activan las tres funciones dialógicas del lenguaje, aunque domine la interpelación. Puede leerse el resumen de K. Müller-Dyes, *Funktionen der Sprache und Naturformen der Dichtung,* en *Wissen im Überblick: Literatur* (Friburgo 1973) espec. pp. 311ss.

briedad y precisión, porque los términos de la cuestión se tienen que perfilar sin sombreado. No necesita informar sobre las cláusulas y párrafos de la ley penal, porque se dirige al juez supremo. Su presencia en primera persona suple la falta de nombres; con todo rigor están planteados los actores y sus relaciones mutuas. Ese esquema preciso de relaciones será más importante que la identificación de los individuos. El rey escucha con atención el relato circunstanciado y conciso.

La mujer *expresa* sus emociones para interesar al rey. El caso es concreto y se presenta en vivo, el rigor no mata la pasión. Ésta se expresa no confundiendo los términos, sino con recursos de estilo como las aliteraciones (el comienzo entrecortado en cinco palabras —de seis— que empiezan por *'ālef),* la posición enfática o calculada de las palabras, las repeticiones de subrayado; alguna reflexión de filosofía popular; las imágenes patéticas de la «última brasa» y del «agua derramada». La expresión es parte de la comunicación total, íntegra; es parte del sentido, porque el caso no es una idea abstracta, una esencia sin existencia. No que David tenga que apreciar reflejamente tales procedimientos de estilo, sino que en la mediación de esos procedimientos le alcanza la expresión trágica de la mujer, y lo conmueve. David tendría que inhibir y contener su afectividad para no conmoverse; sólo que la conmoción se funde con la comprensión, sin que se estorben o se distancien o se opongan mutuamente.

La mujer *interpela* al rey para comprometerlo [9]. Le va sacando por pasos un juramento (vv. 10-11), lo interroga *(lāmmâ,* v. 13), lo denuncia *(kᵉ'āšēm,* v. 13), le da seguridad *(lō'-yiśśā' 'ĕlōhîm,* v. 14); espera que haga (v. 15), escuche y libre (v. 16), apela a su carácter y talento (v. 17).

Esta interpelación no es menos parte del sentido que las dos precedentes. Incluso es la parte medular del sentido. Si el rey no se sintiera interpelado, se debería a un grave esfuerzo, contra el sentido del diálogo; si el rey no percibiera la interpelación, no entendería el sentido, sería romo.

La función interpelante también se beneficia de recursos de estilo, más patentes y directos, de signo retórico. También éstos actúan sin dividir la atención del interpelado ni desviarla al aspecto formal, a lo que tienen de recursos de estilo.

[9] «Apertamente (ma dolcemente) rimproverando il re di inconseguenza, non prega quasi più, dà consigli, per non dir ordini» (Bressan).

En toda esta representación, *¿finge* la mujer?, o ¿también ella se *compromete?* ¿Entra fingiendo y sale comprometida? (el caso del actor transformado por su papel); ¿o entra ya comprometida y pone su destreza al servicio del compromiso?

Releyendo el texto observamos que ella se hace responsable (v. 9) para hacer responder al rey; y cuando David cede, ella revela su profunda participación en el asunto. No le son indiferentes los azares de Israel ni de la dinastía. Como mujer (y probablemente madre), puede encarnar la patria [10] (mejor «matria») en su simbolismo maternal: fecundidad, acogimiento, vínculo de fraternidad, compromiso con la vida. No frío ejecutor de una sentencia, sino vísceras que se estremecen de vida y por la vida (como la prostituta-madre del juicio salomónico). La simbología maternal (y matronal) tiene larga representación en la literatura bíblica, desde Débora (Jue 5,7) hasta Judit [11], pasando por los cantos de Isaías (Is 49; 51; 54; 66).

Esto aflora en la segunda intervención larga (vv. 13-17), que no es replegamiento, sino audacia; no es ficción, sino sinceridad. Hay que notar la insistencia con que la mujer retorna sobre los verbos matar, morir, aniquilar, destruir (once veces). Asestando un golpe al hijo —de ella—, el rey «maquina contra el pueblo de Dios». Pero ya desde el principio la mujer se identificaba con la situación, y esa identificación buscaba expresarse en la escena dramática. La habilidad se ha puesto al servicio de la solidaridad, porque está en juego la radical oposición del bien y el mal (v. 17).

b) David. A la información responde el comprender, a la expresión el interesarse, a la interpelación el comprometerse. Los tres en su horizonte correspondiente.

Para *entender,* David tiene que ignorar. Para entender el «texto» en su apariencia superficial tiene que encontrarse en el horizonte legal dentro del cual los sucesos adquieren su forma y sentido jurídicos. Para entender el sentido ulterior del texto, cargado de consecuencias personales, el rey tiene que ignorar el carácter ficcional de los sucesos. Así sucede que al principio el texto desnuda los términos y relaciones de la situación; al final, la situación reconocida aclara el sentido verdadero del texto.

[10] «La madre... è il popolo di Israele» (Bressan).

[11] He expuesto brevemente esta dimensión simbólica de Judit en mi comentario de la serie «Los Libros Sagrados». Puede verse también el comentario de J. Steinmann.

Para *interesarse,* David cuenta con un interés radical: ama a su hijo. ¿Es que quiere la muerte de Absalón y no que se convierta y viva? (Ez 18,23). Por ese afecto personal, en colisión con la ley [12], está dispuesto a entender un caso humano más que un caso jurídico; o si queremos, el caso humano que alienta en el caso jurídico.

Se puede comparar con el caso de Saúl y Jonatán (1 Sm 14): en una rebelión democrática, el pueblo salva la vida del héroe Jonatán, contra el deseo del padre de cumplir su juramento por encima de las razones humanas (como otro Jefté). El pueblo ha comprendido mejor los términos del problema, mientras que el padre no sabe librarse del vínculo de un juramento discutible. El relato concluye diciendo: «Así salvaron la vida a Jonatán». Al pueblo de Saúl corresponde en nuestro caso la mujer, que encarna el sentir popular.

David se tiene que *comprometer,* no con la ficción, sino con la verdad del caso, que es una verdad humana. Se ha de comprometer con una verdad generalizada, en la que se encontrará incluido él, como hombre-padre, como rey-juez. Tiene un obstáculo psicológico —cólera contra el delito, respeto a la ley y al pueblo— por el cual no puede arrostrar el rostro *(pānîm)* de la cuestión. Removido este obstáculo, el deseo de perdonar y salvar se impondrá en el rey. Ésta es la función de las seguridades que ofrece la mujer: por parte del pueblo, ella representa el sentir más sano, frente a los vengativos despiadados; por parte de la ley, no hay que preocuparse, porque su autor divino quiere la vuelta del exiliado.

David, sin estar ensayado, va contribuyendo al texto definitivo del drama [13]. Al ir entendiéndolo correctamente, lo va completando y realizando en su alternativa mejor. La otra alternativa habría sido entender neutralmente el caso propuesto en su sentido inmediato, cerrarse a entender el sentido segundo con sus consecuencias, desdecirse del compromiso al descubrir ese segundo sentido. Es

[12] David internamente dividido podría dar materia para un clásico monólogo de drama barroco o moderno. Nuestra experiencia y perspectiva nos permiten apreciar el apunte certero del narrador bíblico.

[13] «Ein Wort gibt das andere; eines muss aus dem anderen hervorgehen; zahnradartig trebt sich in Rede und Gegenrede die Handlung vorwärts; im Dialog entwickelt sich die dialektische Auseinandersetzung der Idee», dice Julius Petersen en *Zur Lehre von den Dichtungsgattungen* (Hom. a August Sauer, 1925).

aproximadamente la alternativa que elige David contra su sobrino Joab en sus consejos testamentarios a Salomón y la ejecución de éste en el conflicto entre la venganza de sangre y el derecho de asilo (1 Re 2).

III. EL PROCESO HERMENEUTICO

La forma dramática, dialogal, no es extrínseca o intercambiable a voluntad, pues pretende expresar el proceso, el desarrollo. A la comprensión se va llegando, la mujer suministra reactivo en dosis hasta el descubrimiento, es casi experta en mayéutica. Alguien la ha acusado de verbosidad; más bien es lo contrario, pues resuelve el asunto en ocho intervenciones, que no llenan dos páginas. Da jaque al rey en ocho movimientos.

Podemos esquematizar el proceso en varias líneas paralelas o convergentes.

a) El *autor,* al principio no se conoce, se confunde; al final se describe. Es decir, que el conocimiento del autor no es un punto de partida para entender el texto en su plentitud de sentido, sino que el texto se convierte en medio para descubrir al autor.

b) Al principio no se conoce, se confunde el verdadero *referente* [14]. Absalón está presente a lo largo del diálogo: es el hermano fratricida (6-7), el heredero que conserva el apellido (7), el exiliado (13-14), el hijo que queda (16). Pero no se pronuncia su nombre. Le tocará a David hacerlo, una vez que haya terminado la representación: «Anda a traer al muchacho, a Absalón» (21). Su presencia no ha sido nominal ni explícita, sino mediada por la construcción bien trabada de la escena. Se da una analogía de proporciones y relaciones que impide aislar detalles y referirlos autónomamente a su objeto [15].

[14] Por el carácter de descubrimiento, nuestra minúscula pieza entraría en el apartado que la moderna clasificación llama «drama analítico», en el que se descubre algo ya sucedido; por otra parte, entra en el tipo tradicional de «drama de conflicto o decisión». Puede consultarse el apartado de Heinz Geiger *Bauelemente szenisch-theatralischer Texte,* en *Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft:* 1. *Literaturwissenschaft* (DTV; Munich 1973) pp. 242ss.

[15] Bressan opera con la distinción «elementos alegóricos», correspondencia detalle a detalle, y «rasgos parabólicos», «aquellos que en el relato tienen

c) La *palabra* tiene la función de desvelar la *realidad*. La realidad no son los puros sucesos, sino la situación resultado de actitudes conjugadas. Hechos de Absalón, actitudes de David y del pueblo.

La palabra le tiene que revelar a David su propia actitud. No sólo diciéndosela, sino haciéndole hablar a él, para que hablando se manifieste, a otros y a sí mismo: a Joab, que ya barruntaba los sentimientos nuevos del rey y quería una confirmación; a sí mismo, que percibe apenas la división interna, que teme quizá reconocer y aceptar lo que siente. Y no lo verá en un soliloquio interno, sino en el desafío verbal de ese nuevo Goliat inerme y poderoso. Hablando a otra persona, el rey se escucha a sí mismo. Es el diálogo, no dos monólogos paralelos, el que ejerce la función hermenéutica de hacer comprender las actitudes.

Y además se trata de cambiar la actitud: si queremos, llevándola de un brote menudo y amenazado a una decisión robusta y probada. También esta función la ha cumplido el diálogo [16]. Si el rey lo hubiera cortado después de oído el caso, habría faltado el entender y el cambiar.

Recordemos que, en la palabra, la realidad se manifiesta, dando la cara o volviéndola *(sabbēb pānîm)*; y que la ficción puede resultar más verdadera que la crónica en esta manifestación de sentido.

d) La *representación* aleja primero el hecho del sujeto y permite verlo desde fuera, a la distancia conveniente: hace ver. Después acerca el hecho al sujeto para que tome partido: hace comprometerse. Los recursos de la representación no son puros artificios de estilo, no son formalismo servido al apetito estético, sino que son realización concreta del sentido, son la forma que hace real el contenido. No vale decir que las intervenciones de David son menos artificiosas que las de la mujer, porque también la conci-

simple función representativa». Precisamente esa división en piezas es lo que no me convence: los rasgos que Bressan llama «no alegóricos» sirven para construir el texto que en su integridad estructurada representará la realidad compleja.

[16] Dice W. Kayser en su obra clásica *Das sprachliche Kunstwerk:* «Da ist der letzte Sinn des Sprechens nicht Kundgabe einer Verschmolzenheit oder Darstellung eines anderen Seienden, sondern da löst die Sprache aus, da pro-voziert das Wort etwas, was bisher nicht da war, da empfindet sich das Ich dauernd angesprochen, aufgefordert, angegriffen, da spannt sich alles auf das Kommende».

sión es un recurso de estilo, y al rey le va bien un estilo categórico. Y el contraste de los dos estilos es otro recurso estilístico superior.

e) David recibe al final, como en una recapitulación, el título de «sabio», *ḥākām*. En el proceso del diálogo, su «saber» consistía en contribuir al desarrollo del texto sin haberlo ensayado; era sensatez más que habilidad. La habilidad era don de la mujer, alquilada por ese motivo.

Al final David ha acreditado su sabiduría al entender el sentido del texto, al identificar al autor y sus intenciones: sobre todo, al distinguir y elegir entre el bien y el mal (17). No sólo distinguir, sino elegir correctamente. «Bien y mal» quedaban definidos con los dos *l^ebiltî* (vv. 13-14): el primero, acción de David, que no deja volver al desterrado; el segundo, plan de Dios, que no quiere dejarlo en el exilio:

l^ebiltî hāšîb hammelek ʾet-nidd^eḥô
l^ebiltî yiddaḥ mimmennû niddāḥ[17].

David es invitado a distinguir y a elegir de la parte de Dios. Así será no un dios que conoce el bien y el mal (Gn 3), sino «enviado de Dios» que elige con acierto.

El proceso hermenéutico está inscrito en la sabiduría de los dos personajes, reconocida al principio y al fin (vv. 2 y 20). No se resuelve en términos puramente intelectuales.

IV. CONSECUENCIAS HERMENEUTICAS

Vamos a sacar consecuencias para nuestra actividad hermenéutica. Sabemos que el modelo propuesto y analizado no es el único en la Biblia (2 Sm 12; Is 5, etc.), pero sí uno de los más significativos. Sabemos que para analizarlo nos hemos servido de categorías de la hermenéutica moderna, y que, por tanto, el análisis estaba enfocado hacia las conclusiones, con peligro de proceder circularmente.

Con todo, me parece legítimo y útil sentarnos con nuestro horizonte de problemas interpretativos para dialogar con el texto;

[17] Actualmente prefiero corregir mi traducción del verso 14 y leer: «Dios no dará muerte al que toma medidas para que no siga en el destierro el desterrado».

para hacerle preguntas y para que él nos interrogue. Ocuparé el puesto de Joab para plantear y dirigir el diálogo (muy interesado, como Joab, en su desenlace).

a) El *autor.* En nuestra exégesis bíblica actual dedicamos amplio espacio y tiempo a identificar el autor o autores de un texto, las fuentes con sus autores, las manos sucesivas con sus autores. ¿Es tal preocupación proporcionada?

El autor puede ser un dato interesante para comprender un texto. Pero hemos visto que no siempre la identificación del autor es el punto de partida, que puede ser el punto de llegada. Comprendido el texto, identificamos al autor; identificado el autor, comprendemos el texto: las dos soluciones son teóricamente posibles y a veces se entrelazarán dialécticamente.

Ahora bien: como muchos autores bíblicos tenían la costumbre (buena o mala) de no firmar sus obras, o inserciones, o glosas, nuestro afán de identificar el autor de cada línea puede llevarnos a un juego inofensivo de hipótesis.

O no tan inofensivo. Porque la identificación del autor puede convertirse en el gran alibi para desentenderse del asunto. Imaginemos que David, descubierta la mano de Joab y las intenciones que la movían, hubiera despedido a la mujer y sobreseído el asunto. Así nosotros, cargando la responsabilidad de un texto sobre el autor con sus intenciones, nos sentimos descargados de responsabilidad frente al texto: ni respondemos de él ni respondemos a él.

Hay que buscar a Joab. ¿Hay que buscar también al que escribió sobre Joab? Quizá; con tal de que, una vez descubierto, no nos encojamos de hombros diciendo: «Cosas de Joab».

b) Algo semejante podemos decir del *referente.* Identificar las personas, hechos y circunstancias de que habla un texto, establecer sus coordenadas de espacio y tiempo es tarea de ordinario esencial para definir el sentido del texto; porque muchas veces esos datos son sentido del texto. Tarea cumplida desde los días de los más antiguos glosadores.

Al mismo tiempo, hay que tener presente que la correspondencia del texto con los sucesos no es siempre de carácter «realista», ni tampoco descomponible en correspondencias pieza a pieza, dato a dato. Por esta razón, en textos poéticos (incluida la épica narrativa, la leyenda, etc.) será no menos importante estudiar la estructura inmanente para descubrir su sentido. Preguntar por el nombre del marido muerto, por la edad relativa de los hermanos,

por el nombre del campo donde riñen, podría ser improcedente para definir el sentido del caso.

Y podría ser peligroso si, sujetando la narración miembro a miembro con sus referentes —como un Gulliver con múltiples hilos—, la dejamos anclada en el pasado, inmóvil, incapaz de decirnos algo más que su puro haber sido. Un texto no escrito para la pura curiosidad se sirve a la mesa de una insaciable curiosidad histórica o de pasatiempo. Sería negar al hecho histórico un sentido que lo trascienda.

c) Aquí entra de lleno, como respuesta al peligro precedente, la *verdad* de la ficción. Hemos visto cómo la mujer de Tecua emplea la ficción como mediadora de la verdad. Aquí es obligado recordar que Aristóteles declaraba la poesía más verdadera que la historia.

Pues bien, puede suceder que hechos históricos se transformen de tal modo en el relato, que se carguen de sentido trascendente. El hecho individual asciende en el relato a *símbolo* de alguna experiencia humana general. Nos cuesta menos conceder ese valor simbólico a la ficción: en efecto, ha sido creada en germen, se han desarrollado sus miembros precisamente para cumplir esa función significativa; lo que no servía o no se subordinaba a tal función ha sido excluido. Pues algo semejante puede suceder con relatos históricos: partiendo de una intuición germinal de su sentido, los datos reales son seleccionados, organizados, presentados de modo que cumplan una nueva función significativa.

El hecho que narraba la mujer era ficción, creada para simbolizar un conflicto humano en los límites de la existencia. El capítulo entero, en que actúan también Joab y Absalón, ¿no tiene a su vez valor simbólico permanente?, ¿lo leemos por puro entretenimiento, por simple curiosidad? Otro ejemplo: Hayan sucedido o no los hechos como los cuenta el libro de los Jueces, la hija de Jefté sigue viva en el relato, vagando por los montes, llorando su maternidad frustrada, denunciando los dioses crueles de la guerra que se cobran las victorias militares en vidas jóvenes e inocentes.

Este sentido, que he llamado simbólico, debería interesar al intérprete no menos que el sentido escuetamente histórico. Y esto sin desdeñar otros textos más humildes, que nos informan simplemente sin estremecernos. Cada uno «según su especie», y habrá orden en la creación literaria.

La ficción y el relato histórico pregnante emplean sus recursos

literarios o estilísticos o formales correspondientes; de conjunto y de detalle. Ya he dicho que tales recursos no son pura forma, sino el modo de existencia o de manifestación del sentido. Si el simple lector no deberá distraerse con una atención refleja y concentrada en tales recursos, el intérprete analista no puede descuidarlos por miedo a caer en esteticismo. Muchas veces la organización inmanente del relato o su sistema semántico son la clave del sentido a que me refiero. Puede haber valores significativos que el lector no aprecia a la primera lectura o que el intérprete está llamado a explicar. El intérprete no puede contentarse con informar, debe hacer que el texto libere toda su capacidad significativa. Que en los relatos bíblicos pueden estar en juego valores muy serios, de vidas fraternas, de familias amenazadas y reinos sin paz.

d) Texto y diálogo. El texto inicial de la mujer, cerrado como estructura narrativa, se abría como pieza que ponía en marcha un diálogo; al final toda la escena era un texto cerrado a otro nivel superior. ¿Cuál es el nivel último?

Uno de los puntos más interesantes del análisis de Gadamer es el carácter dialógico del comprender. El texto literario, que se me presenta como estructura cerrada, se abre en el nivel de la lectura a una especie de diálogo con dos interlocutores. El lector es invitado, o desafiado, a contribuir con sus preguntas, respuestas y reacciones para que se realice la comunicación máxima posible.

Sin semejante interlocución, el texto leído puede alejarse de nuestra compañía sin haber comunicado lo más importante de su mensaje. Por su categoría simbólica puede el texto romper las amarras del pasado y llegar hasta mí como interlocutor; para lo cual solicita una lectura contemplativa e inquisitiva. Y ésta se inscribe en una sabiduría o sensatez humana que el texto presupone y desarrolla.

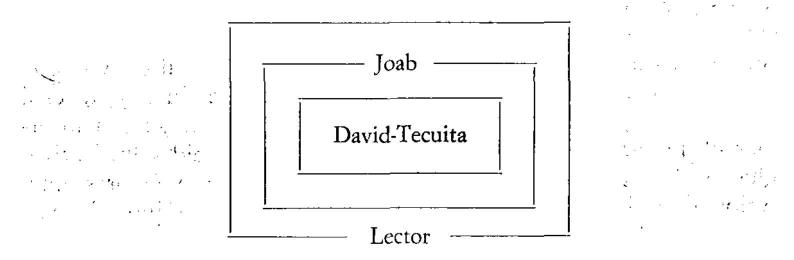
Si recibimos el texto como «enviado de Dios», también nosotros hemos de llegar a tal calificación, por nuestro saber y nuestro acierto en elegir entre el bien y el mal [18].

e) En conclusión, ¿cuál es el *puesto del lector* y del intérprete de la Biblia? Hemos visto a David escuchando a la tecuita; en

[18] Recordemos que, en la teoría de Brecht, el drama no pretende que el público se identifique con acción y personajes, para dejarse impresionar; el público tiene que distanciarse y decidirse.

Añadamos que la interpretación debería inscribirse en la sabiduría más aún que en la ciencia.

otro plano, a Joab escuchando el diálogo de la mujer con el rey; en un tercer plano, el lector escucha todo el relato en que actúan Joab, la mujer y el rey. Al cambiar el plano, cambia la perspectiva sin que se anule la analogía de las relaciones. Se podría formular en el siguiente esquema:



Hay otro sistema de relaciones que he desarrollado con preferencia en el análisis precedente, y se formula en la siguiente proporción:

$$\frac{\text{David}}{\text{tecuita}} = \frac{\text{Lector}}{\text{texto}}$$

Este modelo, que incluye a Joab en el texto, muestra mejor el carácter abierto del texto y la necesaria contribución del lector. Aunque, tratándose de modelo, la correspondencia no puede ser de identidad.

¿Y dónde queda el intérprete? Su función es acercar el texto al lector y colocar a éste en la postura correcta para escuchar. Para lo cual tiene que haber escuchado y dialogado él primero. El exegeta, como puro mediador de informaciones, servirá cuando el lector ponga de su parte todo el resto; pero existe el peligro de que semejante exegeta forme lectores a su imagen, lectores curiosos y desinteresados.

Lo que nosotros debemos buscar, lo que la Biblia nos exige, son lectores como David: dispuestos a entrar en diálogo con el texto, solidarios en el drama de la existencia humana, dispuestos a tomar decisiones por el bien aceptando sus consecuencias.

NOTA: Terminado el artículo, me llega el importante libro de P. Ricœur *La métaphore vive* (hoy existe ya trad. española, *La metáfora viva,* Ed. Cristiandad, Madrid 1980), que plantea y resuelve muchos problemas propuestos aquí.

15

LA CONSTITUCION «DEI VERBUM» EN EL MOMENTO ACTUAL

Justificación

Parece que éstas ya no son horas de comentar un documento conciliar. En la era de la radio, la televisión y *telstar,* tres años solares son una triple lápida sobre la noticia y su comentario.

La constitución *Dei Verbum* fue noticia en su día o en sus días: una gran batalla, de noviembre de 1962, lleva su nombre; nuevas discusiones jalonaron su elaboración y mantuvieron la atención del público. Pero hoy, incluso a los que se jugaban mucho en el lance, les suena lejano y casi añorado.

Pero no apliquemos una medida periodística a un acontecimiento que inaugura una era teológica. La distancia es condición de la perspectiva y puede crear un clima tranquilo. La prisa y la conmoción, virtudes del periodismo, cedan el puesto al sosiego y la serenidad, virtudes de la reflexión.

1. *Visión de conjunto*

A distancia de tres años, el documento, con su cortejo de esquemas y relaciones, adopta la figura de un ángulo diedro, plano que cambia angularmente de dirección ofreciendo el contacto y enlace de una arista; proa que avanza, tajamar que reparte las aguas a derecha e izquierda. En las cinco etapas del documento conciliar se recogen y remansan impulsos o inercias precedentes y se pone en marcha un dinamismo nuevo. El documento descubre así líneas de continuidad y zonas que no se incorporan a la nueva dirección, elementos que se funden y son arrollados por el nuevo dinamismo y elementos que emergen vigorosamente. (De aquí la importancia de publicar las cinco fórmulas, como lo ha hecho recientemente la LDC en la tercera edición de su comentario, y como lo hará, con técnica muy superior, el comentario que publicará la BAC) [1].

[1] Apareció en 1969 con el título *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación.*

Otra cosa nos descubre la distancia de tres años, y es que el texto conciliar se está quedando atrasado —por usar una fórmula paradójica—. En primer lugar, la constitución tenía que zanjar algunas controversias internas, para guardar las espaldas antes de iniciar el avance. Pues nuevas controversias internas, encendidas acerca de la crítica bíblica, podían de nuevo frenar el avance o esterilizar el esfuerzo. Hecho esto, el documento conciliar quería empujar en una dirección. El comienzo del movimiento, por definición, se va quedando lejos, la mano que impulsaba se pierde en la distancia, pero el impulso sigue incorporado al movimiento. Precisamente porque la constitución es dinámica, nos va dando la impresión de atrasarse; sería ingratitud olvidar que, si nos movemos, es gracias a su impulso. Lo importante es seguir en la buena dirección.

Y ahora, más interesante que llorar o cantar la muerte de algunas cosas recientes, caducas, será saludar nuevas direcciones en las que fuerzas ancestrales de la tradición se despiertan. Entre éstas señalaría: *a)* la visión orgánica, *b)* la visión cristológica, *c)* la visión histórica, *d)* el sentido dinámico, *e)* el lenguaje bíblico.

2. *Algunas direcciones nuevas*

Entiéndase, relativamente nuevas. Si llegaron a la promulgación conciliar, es que de algún modo ya existían y actuaban, aunque no fuese de forma oficial ni con predominio en la enseñanza común.

a) Visión orgánica.

A la diferenciación analítica, a la delimitación antitética, el Concilio ha preferido de ordinario la visión orgánica. Se podía y se solía preguntar: ¿en qué se distinguen?, ¿cómo se oponen?, ¿cómo se excluyen?; ahora se pregunta más bien: ¿cómo se relacionan, cómo se integran?, ¿cómo se iluminan mutuamente?, ¿dónde se reducen a su unidad? Lo cual significa no un cambio de respuestas, sino un cambio de preguntas. Alguno pensó que se escamoteaban los problemas; en rigor, el Concilio se elevaba a un punto más alto, deseando superar la oposición.

Pueden verse en esta tendencia influjos —o al menos coincidencias— de un pensamiento moderno más unitario, la psicología gestáltica, la morfología de la cultura; pensamiento que hoy vive en el análisis estructural como método fecundo y en el estructuralismo extremo como ideología antihumana.

El influjo de la visión conciliar se manifiesta en numerosos artículos y en síntesis parciales de teología. Es frecuente leer cómo los autores piensan los problemas partiendo de la unidad: la fe como acto total, el sacramento primario, el sacerdocio de todos... Más difícil es encontrar síntesis generales, que hoy se sustituyen por obras de colaboración múltiple con una cierta unidad temática o de dirección.

La actitud conciliar significaba la superación de la teología polémica: hacia fuera, la controversia antiprotestante; hacia dentro, las discusiones de escuelas con frentes rígidos. En esta línea, la constitución nos sigue invitando hoy a preferir las posturas de unidad a las actitudes polémicas, a superar el frente rígido de las generaciones mentales.

El ejemplo más resonante fue la relación entre tradición y Escritura, porque en su terreno se libró una batalla decisiva del Concilio, ya durante la primera sesión. Pero no olvidemos la relación entre obras y palabras, revelación personal y doctrinal, fe personal e intelectual, tradición real y verbal, magisterio y palabra de Dios, magisterio y pueblo cristiano, contemplación y estudio, continuidad y progreso, verdad y vida, sacramento y palabra, Antiguo y Nuevo Testamento, historicidad y labor literaria, crítica y Espíritu.

b) Visión cristológica.

Alguno se extrañará de encontrar esto como novedad, ya que es y debe ser la constante de todo pensamiento cristiano. La cuestión es ver cómo esa convicción radical influye en el pensamiento concreto. Pues bien, quien compare la *Dei Verbum* con el tratado sobre la revelación del Concilio Vaticano I, o con el primer esquema del Vaticano II, apreciará lo que entendemos por novedad.

Cristo es culmen y plenitud de la revelación: lo dice el texto conciliar, y como principio informa todo el documento. Cristo revela con toda su presencia y manifestación, desarrolla esta manifestación en un sistema de hechos y palabras y revela por vía de encarnación. Así es toda revelación: personal, realizada por hechos y palabras por vía de encarnación humana. Cristo funda y explica toda la Escritura en cuanto palabra de Dios. Como punto de convergencia, que es también punto de atracción, unifica todo el Antiguo Testamento, lo pone en movimiento como historia y, enviando por delante a su Espíritu, lo unifica como libro inspirado. Unifica todo el Nuevo Testamento, porque él es su único objeto y porque envía su Espíritu inspirador. Unifica ambos Testamentos,

que se convierten en un solo libro, cuyo tema es el único misterio de la salvación en Cristo. Como Cristo es verdad y vida, así su Palabra permanece en la Iglesia como verdad del misterio y como fuerza de salvación.

¿Sigue siendo eficaz esta orientación conciliar? Se puede afirmar que la piedad popular, bajo el influjo permanente de la nueva liturgia, se centra cada vez más en Cristo; también la homilía se está volviendo más cristológica. En círculos más selectos, se trabaja por encontrar el sentido cristiano del AT y por incorporarlo a la vida cristiana. En cambio, entre los exegetas y especialistas de la Biblia, la idea de un AT «cristiano» encuentra tenaz resistencia, que tiende a ablandarse cuando el exegeta se compromete en alguna acción pastoral. A esta tendencia pertenece plenamente la edición anotada de los Salmos que publica Ediciones Cristiandad, y también otros volúmenes bíblicos de la colección «Los Libros Sagrados».

Cristo aparece como Palabra. Este término «palabra», con sus sinónimos, resulta un *leit-motiv* de la constitución: unas veces designa a Cristo personalmente, otras veces designa el hablar de Dios y de Cristo o bien la Escritura, finalmente se refiere al hablar de la Iglesia. El uso frecuente de un término común no crea ambigüedad, sino manifiesta la unidad de un contexto analógico; y el centro de ese contexto es la Palabra personal.

El impulso de esta constitución ha llegado al pueblo sobre todo gracias a la liturgia. La fórmula «palabra de Dios» con que se cierran en España las lecturas bíblicas ha hecho popular una primera inteligencia del misterio. La Biblia escuchada es ya una presencia familiar; y desde ese centro va creciendo una marea que pronto será alta.

c) La visión histórica.

Sería falsedad y ridículo afirmar que la historia no interesaba antes del Concilio, cuando nuestro símbolo de fe recuenta hechos históricos y la misa quiere ser una memoria actualizante de un hecho. Pero es cierto que la teología nos tenía más bien acostumbrados a un lenguaje ahistórico, en patente contraste con el lenguaje moderno.

La historia es escenario de la revelación, los hechos con su sentido son objeto de la revelación, los hechos con las palabras son medio de revelación. Es notable la cantidad de historia comprimida que ofrece el capítulo primero de la constitución.

Esta manera de ver ha sido dominante en la cultura occidental del último siglo. El historismo no era más que una derivación exagerada del sentido histórico. La mentalidad histórica había penetrado en casi toda la cultura occidental, y la mayoría de las personas cultas, y a su modo también el pueblo, están formadas en este modo histórico de considerar la realidad humana. En este sentido, la constitución habla un lenguaje moderno, introduce una mentalidad moderna en la teología.

¿Hemos llegado demasiado tarde? Hoy día hay síntomas de cansancio, de indigestión «histórica», surge polémicamente una ideología antihistórica. En su versión polémica, no lleva las de ganar, por el momento; pero llama la atención sobre métodos científicos ahistóricos, coexistentes con otras formas rigurosamente históricas. Por ejemplo, la estilística de la obra artística frente o junto a la pura historia de la literatura y el arte; la gramática estructural del lenguaje frente o junto al estudio de su evolución histórica; la etnología estructural frente a la historia de las culturas...

Por ahora, la mentalidad histórica de la *Dei Verbum,* presente en muchos documentos del Concilio, está influyendo profundamente en la nueva teología. Quizás el caso más notable sea la eclesiología, que busca entender el ser de la Iglesia en la historia, primero en los Hechos de los Apóstoles, después en la coyuntura histórica actual. Es curioso: cuando algunos pensadores dejan la historia de la cultura para estudiar su estructura imperante, los eclesiólogos atienden menos a las estructuras de la Iglesia para verla en su desarrollo histórico. En este momento, las dos tendencias no están en colisión, y surge una nueva imagen, mucho más flexible, de la Iglesia. También se esfuerzan los exegetas por comprender la revelación en su devenir histórico; mientras que los teóricos de la hermenéutica subrayan la tradición histórica como portadora de una Escritura que se desarrolla en su liberación de sentido.

d) El sentido dinámico.

Está muy unido con lo anterior y lo considero la aportación intelectual más importante del Concilio. Mientras otros documentos conciliares adoptan nuevos puntos de vista, inspirándose muchas veces en viejas intuiciones no explotadas, escuchando las preguntas o desafíos de la cultura moderna, el capítulo II de la *Dei Verbum* canoniza y consagra esa actitud. No aporta una novedad, sino

declara que la novedad es esencial a la Iglesia. Novedad fiel al momento original, en continuidad con el pasado, en progreso hacia la consumación. Entre el impulso de Pentecostés y la atracción de la parusía, la Iglesia avanza hacia la plenitud. Incluso en lo intelectual, la Iglesia está siempre a medio hacer, porque la verdad es una plenitud que se busca, por la que se camina, hacia la que se avanza. El progreso intelectual de que nos habla el citado capítulo no se realiza exclusivamente ni primariamente por simples deducciones silogísticas (cosa ya enunciada por Suárez y otros contemporáneos, pero que hasta hoy no se ha tomado en serio).

Este principio conciliar es la versión dogmática del principio de *aggiornamento* intelectual que proclamaba Juan XXIII: repensamiento y reformulación sin descanso. A tres años de distancia, los resultados de este impulso son espléndidos. Se puede hablar de un renacimiento teológico en gran escala: los teólogos aceptan el diálogo con la cultura moderna, incorporan nuevas categorías al pensamiento teológico, se plantean nuevos problemas y se replantean los pretéritos; la teología interesa al pueblo, periódicos y revistas de gran tirada se la sirven en secciones especiales, conferencias y cursillos teológicos encuentran público.

Que en esta inmensa plaza se cuelen los espontáneos, se aproveche el dilettantismo, haya exageraciones y audacias mal fundadas, es cosa inevitable. Pero los síntomas en conjunto son muy positivos. El avance parece dejar atrasado al Concilio, y ésta será una de sus humildes glorias.

El problema de conjunto más importante de la teología actual es quizá la evolución del dogma, planteada y realizada en clave moderna.

Esto, obviamente, permite superar puntos de la constitución que, incluso en aquel momento, eran tímidos o atrasados. Por ejemplo, sobre la inspiración se repetía sin más el enunciado del Vaticano I, sin ningún esfuerzo por ensanchar la visión o por abrir camino a formulaciones nuevas; la hermenéutica, tan exclusivamente anclada en la «intención del autor», era estrecha y atrasada respecto al pensamiento vivo de entonces, y la insistencia en los géneros literarios resultaba un poco limitada. Inspiración y hermenéutica están hoy bajo el signo de la filosofía del lenguaje, que tiene algo que decir en materia de «palabra». La *Dei Verbum* no le cerraba la puerta y hasta le ofrecía ocasión en el número 13. La gran aportación del capítulo III es la nueva formulación sobre la verdad bíblica.

e) Lenguaje bíblico.

Constante de la *Dei Verbum* y de casi todos los documentos conciliares. ¿Significa una renuncia al lenguaje riguroso de la teología dogmática? ¿Es un simple recurso para facilitar la actividad pastoral? Creo que es más bien un volver a las fuentes para revitalizar la teología, según el principio de Humboldt de que el lenguaje no es sólo *érgon,* sino aún más *enérgeia.*

Si se querían fórmulas nuevas y aptas para proclamar hoy día el mensaje cristiano, esto no se conseguía traduciendo simplemente las fórmulas de ayer, especialmente las de la neoescolástica. Había que volver al humus fecundo, al lenguaje original de la Biblia, con sus fórmulas ricas y menos diferenciadas, más vitales y trabadas entre sí. Y a partir de ellas, era dado ensayar transposiciones nuevas o modernas.

Si se querían superar controversias de confesiones y de escuelas, el método seguro era remontarse a las fórmulas que todos aceptaban, para intentar desde ellas nuevos planteamientos de los problemas.

Si se quería fecundar una teología empobrecida por la rutina escolar, por la clausura del Denzinger, por cierta especulación exagerada, había que guiar la teología a la Escritura y ofrecerle textos bíblicos todavía no bastante estudiados ni explotados.

Esta nueva dirección ha tenido efectos apreciables en la pastoral. Por las lecturas litúrgicas el pueblo empieza a familiarizarse lentamente con palabras y fórmulas bíblicas accesibles, y despierta su curiosidad ante las fórmulas oscuras o difíciles. Bajo la presión de las lecturas litúrgicas, la homilía y el resto de la predicación se está volviendo mucho más bíblica. Y los influjos se extienden hasta la catequesis. Podemos calcular que, dentro de unos veinte años, el lenguaje bíblico se habrá reincorporado a su puesto, al pueblo cristiano.

No sucede lo mismo en la teología. En muchísimos sitios se siguen usando los manuales de antes, y los profesores no hacen esfuerzos apreciables por renovar su lenguaje y problemática; se publican estudios nuevos que nacen anticuados; profesores de nuevo estilo encuentran resistencia por parte de colegas y autoridades académicas. La reciente controversia Rahner-Lohfink («Stimmen der Zeit») puede ilustrar el punto.

Las razones son correlativas: muchos exegetas se interesan poco o nada por la teología bíblica, y en consecuencia los teólogos

dogmáticos no pueden interesarse por la investigación bíblica. Y cuando el profesor de dogma se aventura por la Escritura, encuentra con frecuencia una dura crítica por parte del exegeta. La esperanza de solución no está en prolongar la polémica y la desconfianza, sino en ponerse a trabajar juntos. Los exegetas que practican alguna actividad directamente pastoral, en seguida sienten la necesidad de un estudio teológico de la Escritura; y los dogmáticos, puestos en las mismas condiciones, se convencen fácilmente de la necesidad de estudiar la Escritura. Si en la altura científica los dos grupos todavía andan separados, quizá se encuentran en la cercanía del pueblo.

Conclusión

He intentado exponer brevemente algunos rasgos de la presente situación. A ella quiere responder el comentario a la *Dei Verbum* que publicará en breve la BAC[2]. Así se distinguirá de otros comentarios extranjeros (LDC, Massimo, Herder): a los comentarios literales, que se ciñen al texto conciliar comentando regularmente todos los números, añadirá comentarios temáticos, que prolongan el pensamiento del Concilio y ensanchan algunas de sus exposiciones demasiado estrechas. Lo cristológico, lo histórico, lo dinámico, la hermenéutica, etc., recibirán particular atención; se ha intentado un comentario con perspectiva y en relieve, es decir, seleccionando los centros de interés y escalonando la importancia de los temas. Y en contraste también con otros extranjeros, la mayoría de los colaboradores del comentario español son exegetas.

* * *

Y UNOS AÑOS DESPUES

Es curioso que comentar una constitución conciliar tres años después significa un retraso llamativo; comentarla veintidós años más tarde es adelantarse al jubileo de los veinticinco años.

[2] En nota anterior indicamos ya que apareció en 1969.

No me animo a realizar un balance general de las consecuencias del documento conciliar durante dos decenios; pero no me resisto a seleccionar un par de puntos que han tenido más peso en mi actividad.

1. *Hermenéutica*

La constitución conciliar trasladó la discusión sobre la inerrancia al plano de la *verdad,* con lo cual despejó el campo de discusiones estériles. Con la preocupación por la inerrancia, la exégesis se ocupaba en buscar expedientes para librar de errores el texto. La actividad apologética ocupaba espacios que debían pertenecer a otras actividades más positivas. Por ejemplo, con los géneros literarios narrativos se salvaban aparentes errores contra la historicidad. El texto conciliar dice que «los libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra» (n. 11). Los exegetas pueden dedicarse con razonable tranquilidad a indagar y exponer esa verdad salvadora de la Biblia. La exégesis católica ha progresado espectacularmente después del Concilio.

La exégesis está gobernada por presupuestos que la reflexión puede sacar a la superficie, y es oportuno que lo haga para que los presupuestos no influyan clandestinamente o de incógnito. Ésta es la tarea de la hermenéutica entendida no como método de trabajo, sino como crítica y teoría de presupuestos y mecanismos. Esta rama se ha desarrollado en las últimas décadas y puede presentarse en cualquier lugar y momento de la exégesis. ¿En qué relación se encuentra la constitución conciliar con estos movimientos?

Pío XII hablaba de la «intención del autor» como principio máximo de interpretación. Se habla de la intención significativa, no de la finalidad; se distingue entre lo que el texto dice y lo que el autor quiere decir con o en su texto. Esta concepción, que aunque legítima se resiente de positivismo, ha sido criticada y revisada por varias aportaciones recientes. Primero Bultmann, que llama la atención sobre la implicación del lector en el proceso del comprender y exalta la interpelación como momento máximo del texto o con ocasión del texto. Segundo Gadamer, que elabora una descripción del comprender como actividad dialógica de lector y texto camino de una «fusión de horizontes» (mejor sería hablar

de ajustamiento). Tercero Ricoeur, que restaura el valor del símbolo, maltratado por Bultmann, incorpora el análisis semiótico o del signo como fase imprescindible para el análisis semántico.

El programa de Bultmann tenía demasiados puntos débiles o ambiguos para ser incorporado a una nueva hermenéutica católica. La fuerza de interpelación de la palabra de Dios, proclamada por Bultmann, está expresa en el documento conciliar, en otros términos y con otro enfoque, a saber, en la categoría de fuerza: «Es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios...» (n. 21). Muchas sugerencias de Gadamer eran interesantes, aceptables, incluso atractivas. En su formulación orgánica y en su difusión resultaron prácticamente posteriores al Concilio (aunque el libro *Wahrheit und Methode* se publicase en 1960). Más tarde aún llega la aportación de Ricoeur. Por eso no cabe la pregunta de si el documento conciliar propone las tendencias de la nueva hermenéutica. Hay que preguntar si el documento deja espacio para nuevas tendencias o si se cierra en una hermenéutica de autor, incluso con su carga positivista. Pues bien, la *Dei Verbum* añade una frase inesperada, que deja abierta la puerta en el sistema hermenéutico. Será útil comparar los esquemas II y IV de esta constitución:

ut pateat quamnam veritatem nobis communicare voluerit, interpres Sacrae Scripturae attente investigare debet quid reapse hagiographus significare intenderit.	interpres Sacrae Scripturae, ut perspiciat quid Ipse nobis communicare voluerit, attente investigare debet quid hagiographi reapse significare intenderint *et eorum verbis manifestare Deo placuerit* (n. 12a).

He subrayado la frase añadida. El esquema II dice que, para conocer la verdad que Dios quiso comunicarnos, el intérprete debe investigar lo que el escritor sagrado de hecho quiso decir (querer decir = intención del autor). El esquema IV añade una cláusula no contenida en lo anterior: «lo que los escritores sagrados [en plural] quisieron de hecho decir y lo que Dios deseaba manifestar con las palabras de ellos». Esa frase, casi inadvertida, dice prácticamente que el principio de la intención del autor, entendido al modo común, no es suficiente, aunque sea primario. No dice que Dios prescinda del texto bíblico para comunicarse; pero da a entender que, además de la vía de la intención del autor, Dios transita la vía del texto «eorum verbis». No se dice nada sobre el cómo, pero la puerta queda abierta. Cuando se abra paso una hermenéutica de texto, de signo lingüístico, de símbolos, de implica-

ción del lector, el documento conciliar no le cierra *a priori* las puertas. Más bien, en lo que calla, invita a seguir investigando.

Alguien podría pensar que el modo se propone en el párrafo siguiente, que dice: «para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado, hay que atender con no menor diligencia al contenido y unidad de toda la Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe» (n. 12c). Indudablemente estas palabras son más que una puerta abierta, son una pista de estudio. Pienso que muchas sugerencias de la nueva hermenéutica se armonizan muy bien con tales palabras. Por eso un profesor católico puede escribir un tratado de hermenéutica según las nuevas tendencias: E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (Friburgo 1969).

2. *Géneros literarios y modos*

Para determinar lo que los autores «quieren decir», el documento conciliar considera muy importante conocer los «géneros literarios» y también los «modos de pensar, de expresarse y de narrar» de los escritores bíblicos. Una atención que hoy casi nos parece excesiva, pero que se explica por las controversias del momento en el campo católico. He dejado asomarse un poco de aquella controversia en la breve introducción histórica al artículo «¿Adónde va la exégesis católica?» [3]. En mis primeros años de enseñanza (a partir de febrero de 1957), los géneros literarios eran tema obligado en clases y conferencias bíblicas.

a) Al cabo de veinte años, el estudio de géneros literarios y sus resultados están tranquilamente incorporados. Llegaron con retraso y bastante maduros a la investigación de los exegetas católicos. Hoy no necesitan defensores, porque no se sienten atacados.

Más bien lo contrario. Algunos piensan que la investigación de géneros está prácticamente agotada y que hay que seguir adelante. Por ejemplo, el estudio de la redacción o composición de cada evangelio va más allá de los géneros particulares incorporados en la obra. Además, algunos resultados o hipótesis del estudio de géneros pueden ser criticados, no por prejuicios dogmáticos, sino por posjuicios científicos. Por ejemplo, se han inventado muchas «situaciones vitales» con poquísimo fundamento de datos, los géneros narrativos de Gunkel se han de revisar en parte, etc. Yo he publi-

[3] Recogido en este volumen, pp. 53-65.

cado un libro, *Treinta salmos: Poesía y oración* (Ed. Cristiandad, Madrid 1981, [2]1986), en el que intento ir más allá de Gunkel en el estudio de la composición (estructura de superficie y profunda), de símbolos, de la experiencia humana y de la apropiación del texto.

b) En cuanto a los modos, vayamos por partes. Los *modos de pensar* son una realidad interesante y difícil de aprisionar. Muy al margen quedan las reflexiones de Francfort sobre el supuesto «pensamiento primitivo», que son discutibles y no se pueden aplicar a la Biblia (véase una lúcida valoración en J. W. Rogerson, *Anthropology and the Old Testament,* Oxford 1978). Tampoco han tenido éxito los ensayos de Boman y de Tresmontant sobre el «modo de pensar» bíblico.

En cuanto a los *modos de expresarse,* como son hechos de lenguaje, el análisis procede con más seguridad. Lo malo de la frase es que, a fuerza de ser genérica, puede abarcar cualquier cosa. Se podría introducir la teoría medieval de los modos; cabe en la frase toda la retórica y estilística, toda la batería clásica de tropos y figuras, todo el repertorio de un moderno formalismo ruso. Creo que con mis *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963) hice una aportación por adelantado a este capítulo. Han transcurrido más de dos decenios hasta la publicación de la nueva síntesis de Watson, *Classical Hebrew Poetry* (Sheffield 1984).

Los *modos de narrar* han recibido mayor atención en los últimos diez o quince años. La corriente más formalista de la semiótica (Greimas, Barthes), la corriente de Henry James prolongada y sistematizada por Booth y Scholes-Kellog, la tradición estilística o de «explicación de textos» *(close-reading)* influyen fecundamente en esta parcela de investigación del Antiguo Testamento. He de conformarme con recordar algunos nombres: Abrego, Alter, Berlin, Conroy, Gunn, Fishbane, Gros, Licht, Hagan, Ska, Fokkelman, etc.

Anima todo este modo de leer y estudiar la Biblia una visión más encarnacionista, menos docetista, de la palabra de Dios. Las reliquias de una teoría de la inspiración como dictado no se habían borrado del todo en la etapa entre la *Divino afflante Spiritu* (1943) y el Concilio (1962-65). La *Dei Verbum* contribuye eficazmente a instaurar o difundir la nueva, y más tradicional, idea sobre la inspiración. La formula con la palabra de ascendencia patrística «condescendencia» *(synkatábais,* en griego): «las palabras de Dios,

expresadas en lenguas humanas, se hacen semejantes al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (n. 13). De golpe nos ponen en las manos y ante los ojos el tema del lenguaje, uno de los temas de nuestro tiempo. Ni la hermenéutica ni la teoría de la inspiración pueden prescindir de él.

3. *La unidad de la Biblia*

La constitución conciliar enuncia el principio en el n. 12: «Teniendo en cuenta el contenido y unidad de toda la Escritura». Desde otros puntos de vista, expone la triple referencia a Cristo del Antiguo Testamento: como preparación, predicción y prefiguración (n. 15). Insiste en el n. 16, apoyándose en la fórmula de san Agustín: «Dios es el autor que inspiró los libros de ambos Testamentos, de modo que el Nuevo se escondiera en el Antiguo y el Antiguo se manifestara en el Nuevo» *(ut Novum in Vetere lateret et in Novo Vetus pateret)*. Esta enseñanza conciliar podría influir para elaborar una teoría, para orientar la exégesis y la teología bíblica.

a) Teoría. Pertenecen a las vísperas del concilio dos libros voluminosos y contemporáneos: C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament* (París 1962); P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancient Testament* (Tournai 1962). A los cuales dediqué una amplia recensión en «Biblica» (1944) 210-216. Pienso que Larcher influyó de algún modo en las formulaciones conciliares.

De 1976 es el ensayo original de P. Beauchamp *L'un et l'autre Testament,* publicado en castellano por Ed. Cristiandad con el título *Ley, Profetas, Sabios.*

b) En la *práctica,* si se ha hecho bastante, queda más por hacer. El *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento,* dirigido por G. Kittel, ha tenido gran influjo para entroncar el vocabulario del Nuevo en el del Antiguo Testamento. Había que continuar con patrones, estructuras, imágenes y símbolos. Lo que se ha hecho en este terreno es poco sistemático. Lo más notable, quizá, la indagación del patrón del Éxodo en diversos libros del NT: D. Daube (1959), M. Bourken (1960), R. E. Nixon (1963), J. Manek (1957) sobre Lucas; J. J. Enz (1957), F. M. Braun (1960), R. H. Smith (1962), los tres sobre Juan; H. Sahlin (1953), sobre Pablo; D. Mollat (1964), sobre Apocalipsis, etc.

En la exégesis del AT pocas veces se encuentra que la mano del exegeta sepa orientar delicadamente el texto hacia la plenitud del NT. Incluso en el libro de los salmos, que un cristiano siempre ha de rezar «por Jesucristo nuestro Señor». (He escuchado algunas críticas y bastantes aprobaciones a mis sugerencias en *Salmos y Cánticos* o a mis esbozos en *Treinta Salmos.)*

En la exégesis del NT, la situación es algo mejor. Pero todavía tengo que señalar la indiferencia o resistencia a aceptar los esfuerzos de J. Mateos por recuperar la trama simbólica del AT en su *Lectura del Evangelio de Juan* (Ed. Cristiandad, Madrid 1979, ^{2}1982).

Un puente para estudiar el influjo del lenguaje del AT en el NT lo han ofrecido las versiones arameas parafrásticas que solemos llamar targumim o targumes. Bajo la guía especial de Díez Macho y R. Le Déaut, un grupo nutrido de investigadores, con un buen contingente de españoles, llevan adelante este método particular de investigación.

Vengo a la teología bíblica, que se diría llamada a sintetizar. Pues bien, las teologías bíblicas se siguen escribiendo en dos compartimientos: del AT y del NT. Cuando se disponen por temas, al estilo del influyente *Vocabulario Bíblico,* dirigido por Léon-Dufour, cada artículo es tratado sucesivamente por un especialista de AT y por uno de NT. Algo semejante sucede con estudios monográficos más extensos, entre los que quiero destacar la serie «Biblische Konfrontationes» por la actualidad de sus temas.

La especialización nos está cerrando un horizonte luminoso. Al saber más, comprendemos menos. Y el remedio no apunta por ninguna parte.

4. *La Biblia en la vida de la Iglesia*

Voy a despachar rápidamente este magnífico apartado, porque lo estamos viviendo y lo conocemos mejor. Si el camino recorrido se mide desde el punto de partida hasta el punto de llegada interino, podemos estar contentos al mirar desde 1987 al capítulo VI de la constitución conciliar de 1965.

En la liturgia: disponemos de un repertorio de traducciones bíblicas en buen castellano, la repetición va creando un hábito; la música compuesta para unos cuantos salmos los hace más conocidos y familiares. La predicación: se ha vuelto más homilética y se

han publicado útiles comentarios exegéticos a los textos bíblicos, en forma de libros o en hojas periódicas. Abundan los ejercicios bíblicos, los cursos de reciclaje bíblicos. Catequesis: con la incorporación de exegetas profesionales a los equipos de catequistas, la situación ha cambiado; existe una Biblia para la iniciación cristiana, como parte fundamental de la catequesis. Teología: también han cambiado notablemente los manuales (de la teología me ocupo en artículos precedentes). Y la lectura: enumérense las traducciones, súmense los ejemplares vendidos y se tendrá una aproximación cuantitativa a los resultados posconciliares: lectura, en privado y en grupos, del texto con notas o comentarios. Para la parte cualitativa paso al último apartado.

5. *El Espíritu*

Aquí se decide todo. Porque ¿soy cronista de una moda pasajera o espectador asombrado de la acción del Espíritu en la Iglesia?

La constitución *Dei Verbum* nos llama la atención sobre el tema cuando cita una admonición de san Agustín: para no volverse «predicadores vacíos de la palabra, que no la escuchan por dentro» (n. 25a). Un poco más adelante, recomendando la oración: «Recuerden que a la lectura de la Sagrada Escritura debe acompañar la oración para que se realice el diálogo de Dios con el hombre». El n. 12 recoge como principio una expresión de Jerónimo: «La Sagrada Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita». Sobre esta frase ha publicado recientemente su tesis doctoral Mario Molina, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu* (Burgos 1987).

No menos importante considero una frase dicha como de paso en el capítulo II de la constitución; al menos ha sido muy importante para mí. Al hablar en el n. 8 del crecimiento de la tradición apostólica con la ayuda del Espíritu Santo, afirma: «Crece la comprensión de las palabras y las cosas transmitidas con la contemplación y el estudio de los fieles». Juntos contemplación y estudio, en primer puesto contemplación, los dos con ayuda del Espíritu.

Pero algunos dicen: el exegeta de profesión tiene que separar muy bien su vida espiritual de su actividad científica. No hay que confundir ni mezclar la piedad con el estudio. No hay que confundir la *lectio monastica* con la *lectio scholastica* —dirían los medievales—. ¿Es verdad? En una disciplina humanística como

es el estudio de la Biblia, en una actividad de fe como es la exégesis teológica, ¿hay que cerrar la puerta al talante contemplativo? ¿Debe el crítico literario prescindir de la sensibilidad y la intuición? Lo que un creyente descubre en la contemplación, ¿no puede inspirar el estudio subsiguiente y no puede ser asumido críticamente por el estudio?

Yo dejo aquí mi testimonio, al final de este libro y hacia el final de mi carrera. En mi actividad de tres decenios, como profesor y escritor, he procurado inspirarme en la norma conciliar de la *Dei Verbum:* contemplación y estudio.

AGRADECIMIENTO A LOS EDITORES

Manifestamos nuestro agradecimiento a las diversas editoriales y revistas, nacionales y extranjeras, que publicaron inicialmente estos trabajos, por su gentileza al autorizarnos a reproducirlos aquí en español, revisados y, en algún caso, ampliados y actualizados.

1. *Argumento de Escritura y teología bíblica en la enseñanza teológica.*

   Pronunciada en la *XVII Semana Española de Teología,* 12-21 septiembre 1957, publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1960. Versión francesa: *Argument d'Écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique:* NRT 81 (1959) 337-354. Resumen inglés: *The «proof from Scripture» in theology:* «Theology Digest» 9 (1961) 33-37.

2. *Cuestiones de método en el Antiguo Testamento.*

   Publicado en *Escritos de Biblia y Oriente.* Miscelánea conmemorativa del 25.º aniversario del Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén (Salamanca-Jerusalén 1981).

3. *¿Adónde va la exégesis católica?*

   Publicado en italiano y en francés: *Dove va l'esegesi cattolica?:* «La Civiltà Cattolica» 111-I (1960) 449-460; *Où va l'exégèse catholique?:* «L'Ami du Clergé» 71 (1961) 17-22. Precede al artículo una «Introducción histórica» redactada para la edición actual.

4. *¿Hacia una nueva síntesis?*

   Publicado en inglés: *Toward a New Synthesis?:* «Chicago Studies» 3 (1964) 185-199. Enriquecido aquí con un epílogo.

5. *Hermenéutica a la luz del lenguaje y la literatura.*

   Publicado en inglés: *Hermeneutics in the Light of Language and Literature:* «Catholic Biblical Quarterly» 25 (1963) 371-386. Omitidas las notas a pie de página, lo reprodujo «The Bible Translator» 18 (1967) 40-48. La versión francesa, *L'Herméneutique à la lumière du langage et de la littérature:*

«Bible et Vie Chrétienne» 60 (nov.-dic. 1964) 21-37, suprime las notas más técnicas y añade algunas reflexiones.

6. *El Antiguo Testamento como palabra del hombre y palabra de Dios.*

Publicado en alemán por Josef Schreiner, en *Wort und Botschaft des Alten Testament* (Würzburgo 1967, [3]1975) 1-13, y en la versión española de esta obra: *Palabra y Mensaje del Antiguo Testamento* (Barcelona 1972) 11-24. Se publicó en portugués (São Paulo 1978) e italiano (Roma 1982).

7. *¿Es actual el lenguaje del Antiguo Testamento?*

Publicado en italiano: *È attuale il linguaggio del Vecchio Testamento?,* en *La Bibbia nella Chiesa dopo la «Dei Verbum». Studi sulla costituzione conciliare,* en la colección «Punti scottanti di teologia», dirigida por V. Schurr/B. Häring (Roma 1969) 109-133.

8. *Infalibilidad del oráculo profético.*

Publicado en francés con el título: «L'infallibilité de l'oracle prophétique», en *L'infallibilité: son aspect philosophique et théologique,* en Actas del coloquio organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y el Instituto de Estudios Filos. de Roma en 1970, ed. por E. Castelli (París 1970). Aparece aquí enriquecido con una «Reflexión complementaria».

9. *La Biblia como primer momento hermenéutico.*

Publicado en italiano: *La Bibbia come primo momento ermeneutico,* en *Esegesi ed Ermeneutica.* Actas de la XXI Semana Bíblica Italiana (Brescia 1972) 137-148.

10. *Problemas hermenéuticos de un estudio literario de la Biblia.*

Publicado en inglés: *Hermeneutical problems of a literary study of the Bible:* «Vetus Testamentum, Supplements» 28 (1975) 1-15. Reproduce la ponencia pronunciada en el congreso de la IOSOT, Edinburgo 1974.

11. *Modelos y métodos.*

Versión ampliada de *Of methods and models:* «Vetus Testamentum, Supplements» 36 (1985) 3-13. Discurso inaugural del congreso de la IOSOT, Salamanca 1983.

12. *¿Es necesaria la exégesis?*
Publicado en «Concilium» 7 (1971) 468-476.
13. *¿Es difícil leer la Biblia?*
Publicado en «Razón y Fe» 210 (1984-II) 200-210.
14. *David y la mujer de Tecua: 2 Sm 14 como modelo hermenéutico.*
Publicado en «Biblica» 57 (1976) 192-205.
15. *La constitución «Dei Verbum» en el momento actual.*
Publicado en «Razón y Fe» 178 (1968-II) 237-244. Aparece aquí actualizado con el apéndice «Y unos años después».

INDICE DE CITAS BIBLICAS

INDICE ONOMASTICO

INDICE ANALITICO

COMENTARIO TEOLOGICO Y LITERARIO DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Lo dirige

L. ALONSO SCHÖKEL

La traducción de «Nueva Biblia Española» es, tal vez, el acontecimiento bíblico más importante de los últimos lustros. Por vez primera se utilizan en ella los múltiples recursos que ofrecen las nuevas ciencias del lenguaje —la lingüística y la estilística— para que sus textos puedan ser leídos hoy como en el momento en que se dictaron.

Pero aún ofrece más. No sólo trasvasa el sentido auténtico y real de los textos, sino su *estilo.* Para Alonso Schökel, la Biblia es, sin duda, teología, pero *también* literatura, estilo literario, que no puede aislarse de un texto, sino que determina poderosamente su sentido. Es lo que pretende llevar a cabo este «Comentario teológico y literario del Antiguo Testamento», que ofrece un modo nuevo de leer la Biblia e inusitados horizontes para su exégesis. Se analizan en él todos los textos, unidad por unidad, en sus aspectos filológico y literario, para poder fijar su sentido real.

Volúmenes publicados

PROFETAS
(Mayores y Menores, Daniel y Baruc)
1381 págs. en 2 vols. Enc. en tela

PROVERBIOS
(Con una introducción a Sapienciales)
606 págs. Enc. en tela

JOB
634 págs. Enc. en tela

Próximo volumen

L. ALONSO SCHÖKEL/J. VÍLCHEZ
SABIDURIA

EDICIONES CRISTIANDAD

L. ALONSO SCHÖKEL/J. LUIS SICRE

PROFETAS

Comentario teológico y literario

2.ª ed. 1382 págs. en 2 tomos. Enc. en tela

I. Isaías - Jeremías. 653 págs.

II. Ezequiel y restantes profetas. 733 págs.

Apareció esta obra en 1980, iniciándose con ella el «Comentario teológico y literario del Antiguo Testamento», planeado y dirigido por Alonso Schökel. Cinco años antes se había publicado «Nueva Biblia Española» —la primera versión de la Biblia a un idioma moderno por equivalencias idiomáticas entre hebreo o griego y español—. Significan dos estelas inolvidables en el mundo bíblico: la primera traducción de la Escritura de acuerdo con las nuevas ciencias del lenguaje y su primer comentario con criterios hermenéuticos distintos de los tradicionales.

Desde el Tridentino, se había traducido siempre la Biblia sin la menor exigencia filológico-lingüística y se había comentado con fines exclusivamente teológicos, juzgando su aspecto literario un estorbo, tal vez, a su comunicación espiritual. Alonso Schökel lleva treinta años tratando de otorgar a la hermenéutica bíblica una metodología y técnicas acordes con las de cualquier otra de las nuevas ciencias del lenguaje, devolviendo de este modo a la Escritura su condición literaria. Y estas dos publicaciones señalan la meta de ese empeño. De ahí su importancia.

En la nueva edición de «Profetas» se han corregido ciertas deficiencias de la anterior y se ha puesto toda la bibliografía al día.

J. Luis Sicre

LOS PROFETAS DE ISRAEL Y SU MENSAJE

Antología de textos

254 págs.

El autor de este libro, profesor de AT en la Facultad de Teología de la Cartuja (Granada), es profundo conocedor del mundo profético de Israel. Colaboró intensamente con Alonso Schökel en los dos tomos de «Profetas» e individualmente ha publicado dos libros importantes sobre el tema. Se trata, por tanto, de un especialista al máximo nivel en el profetismo bíblico, habituado a métodos rigurosos en el planteamiento crítico de los problemas y en el análisis lingüístico y hermenéutico de los textos.

Este nuevo libro es buena muestra de eso. En él ofrece el mensaje de los profetas utilizando sus propios oráculos y discursos. No existirá comentario alguno comparable a la belleza de los versos de Isaías o de Oseas leídos directamente. Dejan así tales versos de ser historia y se convierten en voz viva para cuantos luchamos hoy contra la tiranía social y contra fuerzas políticas tan inhumanas como las asirias o egipcias de entonces. Por esa referencia al momento son siempre los libros de Sicre libros comprometidos, pues para él «una presentación no comprometida de los profetas equivale hoy a traicionarlos», ya que «no pretendían que los estudiásemos, sino que escucháramos su voz y la pusiéramos en práctica».

Publicados anteriormente

Los dioses olvidados: poder y riqueza en los profetas preexílicos (1979). 204 págs.

«*Con los pobres de la tierra*». *La justicia social en los profetas de Israel* (1984). 506 págs.

EDICIONES CRISTIANDAD

FERNANDO CAMACHO

LA PROCLAMA DEL REINO

Análisis semántico y comentario exegético de las Bienaventuranzas de Mateo

286 págs. Enc. en tela

El Sermón de la Montaña se abre en Mateo con las Bienaventuranzas (5,3-10), la unidad literaria más estudiada de este evangelio, siendo considerada como «la nueva ley del Reino», «su decálogo y carta magna». Pero no siempre se han ofrecido como unidad en la que dependen unas de las otras ni se ha reflejado su verdadero contenido, que no es moralizante o espiritualista y menos sociológico de clases sociales, sino el programa de Jesús el Mesías para quien desee formar parte de su Reino.

En este libro, riguroso y técnico, trata F. Camacho de corregir tales desviaciones, analizándolas en relación con textos similares del judaísmo intertestamentario y rabínico, que constituyen su marco histórico. Luego las examina una por una y en su conjunto a través de los métodos lingüístico-hermenéuticos más recientes, como el de la historia de las formas, el de la redacción y el análisis semántico elaborado por el profesor J. Mateos. Su resultado es una fabulosa traducción castellana, sin paralelo alguno con cuantas existen en nuestro idioma, exceptuando «Nueva Biblia Española», con la que coincide. Puede servir esto de botón de muestra para valorar y distinguir una traducción de la Biblia.

Este libro significa, sin duda, una seria aportación a la exégesis de las Bienaventuranzas, sólo posible con un riguroso análisis gramatical y semántico de las mismas. Nadie podrá prescindir desde hoy de su lectura si desea una exacta visión teológica del mensaje legado por Jesús a sus seguidores.